

Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás

Tomo II

Zeferino González

ESTUDIOS

SOBRE

LA FILOSOFIA

DE

SANTO TOMÁS.

POR EL

M. R. P. FR. ZEFERINO GONZALEZ,

DEL SAGRADO ORDEN DE PREDICADORES, CATEDRÁTICO DE SAGRADA TEOLOGÍA EN LA REAL Y PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE MANILA.

TOMO II.

CON LAS LICENCIAS NECESARIAS.

MANILA:

ESTABLECIMIENTO TIPOGRÁFICO DEL COLEGIO DE SANTO TOMÁS,
Á CARGO DE D. JUAN CORTADA.

1864.

LIBRO TERCERO.

COSMOLOGIA.

CAPÍTULO PRIMERO.

Distincion real entre el mundo y Dios.

Hénos aquí ya en presencia del grande error: hénos aquí en presencia del error-madre que encierra en su seno todos los errores: hénos aquí colocados frente á *la grande heregia del siglo XIX*, mejor dicho, frente á la heregia de todos los siglos; porque el Panteismo en cuyo terreno especial entramos, es la gran síntesis de la

filosofía pagana y del Racionalismo, en contraposicion á la gran síntesis del Cristianismo y de su filosofía.

La fórmula general de este grande error puede reducirse á estas palabras: *identificacion del mundo con Dios*. De esta suerte el Panteismo mientras por una parte viene á ser una contraprueba de la verdad de la filosofía de santo Tomás, es al propio tiempo su antítesis mas completa; puesto que decirse puede con razon, que la fórmula universal y fundamental de la filosofía de santo Tomás es la antítesis de la fórmula del Panteismo. *Distincion absoluta y distancia infinita entre Dios y el mundo:* hé aquí la fórmula general y el pensamiento dominante en la filosofía del santo Doctor. Léase su *Summa contra gentiles*, y se reconocerá que esta grande obra no es otra cosa casi en su totalidad, que un magnífico desarrollo y una aplicacion en grande escala de esa fórmula: léase la primera parte de su *Summa Theologica*, y se verá dominar en ella el mismo pensamiento.

En la imposibilidad pues de presentar en toda su estension la doctrina de santo Tomás en oposicion con la del Panteismo bajo todas sus formas, preciso nos será limitarnos á resumir sus pensamientos contra este sistema en sí mismo y en sus principales consecuencias, para desenvolver despues con mas detenimiento la idea de la creacion, idea cuya negacion constituye el origen y el fondo de todos los sistemas panteistas.

La identificacion del mundo con Dios, cualquiera que sea la forma bajo la cual se presente, envuelve necesariamente la negacion de la razon humana y la negacion del mismo Dios. El Panteismo al identificar el mundo con Dios, afirma el ser y el no ser de la misma cosa. La

razon y el sentido comun, la filosofía y la revelacion nos enseñan de acuerdo que Dios es un ser necesario, infinito, independiente, incorporeo, eterno y sin estension: la razon y el sentido comun, la filosofía y la revelacion nos enseñan que el mundo es contingente, finito, dependiente de alguna cosa, corporeo, temporal y estenso. Luego el Panteismo al afirmar la unidad absoluta de sustancia, y la identidad real del mundo con la Divinidad, afirma el ser y el no ser al mismo tiempo: luego destruye el principio de contradiccion y con él la razon humana, pues es evidente que esta depende del principio de contradiccion como de una condicion necesaria para su existencia y desarrollo. ¿Que viene á ser un Dios sugeto á la sucesion, dependiente del tiempo y envuelto en las mil trasformaciones que la esperiencia nos manifiesta en el mundo? ¿Que sería un Dios con potencialidad y capacidad para recibir nuevos modos de ser, como recibe el mundo cada dia? ¿Que sería en fin un Dios divisible en partes? Porque si Dios se identifica con el mundo, es preciso admitir su divisibilidad so pena de negar la existencia de los cuerpos. «Dios, dice santo Tomás, (1) es lo mas perfecto entre los entes: es imposible que algun cuerpo sea lo mas perfecto entre los entes, porque el cuerpo ó es vivo, ó no. Es evidente que el cuerpo vivo es mas perfecto que el que no vive; por otra parte es igualmente cierto que el cuerpo vivo no vive en cuanto cuerpo, pues de lo contrario todo cuerpo tendria vida: luego es preciso que tenga vida por razon de alguna otra cosa, como nuestro cuerpo vive por razon del alma: es asi que

(1) *Summa Theol.* 1.ª Part. Cuest. 3.ª Art. 1.º

aquello por razon de lo cual vive el cuerpo es mas perfecto que el mismo cuerpo: luego es imposible que Dios sea cuerpo.»

No, la razon humana no puede devorar semejantes absurdos: jamás se persuadirá al espíritu humano que son una misma cosa la causa y el efecto, la actividad y la potencialidad, la materia y el espíritu, la libertad y la fatalidad, el bien y el mal, la verdad y el error, en una palabra, el ser y el no ser. Y sin embargo, si no hay mas que una sustancia, si hay identidad absoluta del ser, si todo es Dios y Dios lo es todo: si Dios constituye la sustancia y el fondo de ser de todas las cosas, es preciso admitir todos esos absurdos; porque el Panteismo es la afirmacion de todos ellos. Por eso es que vemos á este sistema proceder muchas veces vacilante y marchar con pasos inciertos, afirmando y negando al mismo tiempo; y es que descubre en su fondo al Ateísmo, y retrocede espantado ante su vista. Vémosle luchar consigo mismo, edificar con una mano y destruir con la otra, sentar el principio y negar la consecuencia; y es que descubre en lontananza al Escepticismo hacia el cual gravita irresistiblemente con todo su peso: y la razon no puede descansar en el Escepticismo, porque el Escepticismo es la muerte y la negacion de la razon.

«El principio, dice santo Tomás, (1) es primero naturalmente que aquello de que es principio: vemos que en muchas cosas naturales el ser tiene algun modo de principio, como cuando un agente comunica algun ser ó actualidad á otro: luego si el ser divino es el ser de

(1) *Summa contra Gent.* Lib. 1.° Cap. 26.

cada cosa, se seguirá, que la existencia y ser de Dios, tiene alguna causa, y por consiguiente no será ente necesario y *á se*. Ademas, si Dios es el ser de todas las cosas, será necesario decir que la existencia de cada cosa es eterna. . . . . Si Dios es el ser de todas las cosas, no será mas verdad el decir que la piedra es ente, que el decir, que la piedra es Dios.»

Esclayendo mas adelante la identificacion sustancial entre Dios y nuestra alma, identificacion que como es bien sabido, es una de las principales manifestaciones del Panteismo, y una de sus primeras y mas fundamentales afirmaciones, añade: (1) «Todo aquello de lo cual se forma alguna cosa, se halla en potencia respecto de la cosa formada: es asi que la sustancia de Dios no está en potencia para alguna cosa, siendo necesariamente acto puro; luego es imposible que el alma y cualquiera otro ente sea formado de la sustancia divina.

Aquello de lo cual se hace otra cosa, esperimenta alguna manera de mutacion: es asi que Dios es absolutamente inmutable, como se ha demostrado antes: luego es imposible que del ser de Dios se forme alguna cosa.

En nuestra alma se presenta evidentemente variacion por parte de la ciencia, la virtud y sus contrarios: es asi que Dios es absolutamente invariable tanto por si mismo, como accidentalmente (*et per se, et per accidens*): luego repugna que el alma sea de la sustancia de Dios.»

Es imposible seguir al santo Doctor en la impugna-

(1) *Ibid.* Lib. 2.° Cap. 85.

cion del Panteismo y en el desenvolvimiento de sus raciocinios sobre esta materia; porque, lo repito, seria necesario trascribir casi toda la *Suma contra los Gentiles*, y gran parte de sus restantes escritos. No podemos sin embargo dispensarnos de consignar aqui sus palabras sobre el origen y causas del Panteismo segun se presentaba en su tiempo.

«Cuatro son las causas que parecen haber dado origen á este error. La primera es la inexacta inteligencia de algunas autoridades. Se halla en san Dionisio, que la divinidad supersustancial es el ser de todas las cosas; de lo cual quisieron inferir algunos, que Dios es el mismo ser formal ó interno de todas las cosas, sin considerar que semejante interpretacion no era conforme ni siquiera á las mismas palabras citadas. Porque si la divinidad es el ser formal ó esencia de todas las cosas, no estará sobre todas, sino dentro de todas las cosas: mas aun; será algo de todas las cosas. Cuando pues dijo, que la divinidad es sobre todas las cosas, dió á entender que su naturaleza es distinta y superior á toda otra naturaleza, y se halla colocada sobre todas las demas cosas: mas cuando dijo que la divinidad es el ser de todas las cosas, quiso significar que de Dios se deriva y procede, y que todas las demas cosas participan alguna semejanza de su ser. Asi es que dice en otra parte, escluyendo esta interpretacion errónea, que en el mismo Dios no se debe admitir contacto alguno, ni mezcla alguna con las otras cosas, ni siquiera á semejanza de la que tiene el punto respecto de la línea, y la figura del sello respecto á la cera.

Lo segundo que á algunos indujo á este error, fue la falta de exactitud en el raciocinio. Porque aquello

que es comun, se concreta y determina al individuo por medio de alguna adicion, pensaron que el ser de Dios que no recibe adicion alguna, no constituia una esencia propia sino un ser comun. No tuvieron en cuenta que lo que es comun ó universal, no puede existir en la realidad sin adicion, por mas que el entendimiento pueda concebirlo sin adicion: asi por ejemplo, el animal no puede existir realmente sin que sea racional ó irracional, si bien con el pensamiento puede prescindirse de estas diferencias; y la esencia universal, si bien puede concebirse sin adicion actual, pero no sin la capacidad de recibir adicion ó diferencia; porque si al animal no pudiera añadírsele alguna diferencia, ya no sería género, y lo mismo puede decirse de los demas conceptos universales.

Ahora bien: el ser de Dios escluye toda adicion, no solo segun el modo de concebir, sino tambien segun existe en si mismo; de suerte que no solo existe sin adicion actual, sino tambien sin capacidad de adicion alguna. Luego por lo mismo que no recibe ni puede recibir adicion, mas bien se debe inferir que Dios no es un ser comun, sino propio y especial, pues es evidente que su ser se distingue realmente de todos los demas seres, por lo mismo que nada se le puede añadir. En este sentido se dice en el libro *De Causis*, que la primera causa se constituye en razon de individuo y se distingue de todas las demas cosas por la misma pureza ó actualidad de su bondad.

La tercera cosa que dió ocasion á este error fue la consideracion de la simplicidad divina . . . . La cuarta fue el modo de hablar segun el cual decimos, que Dios está en todas las co-

sas, no comprendiendo que no está en las cosas como algo de las mismas, sino como una causa que sostiene siempre ó que nunca deja de estar presente á su efecto. No decimos que existe la forma ó esencia en el cuerpo, del mismo modo que el piloto en la nave. (1) »

Si la clara y vigorosa argumentacion de santo Tomas que dejamos consignada, basada sobre procedimientos y conceptos ontológicos tan elevados como sólidos, junto con las sencillas observaciones antes indicadas, no dejan duda alguna sobre la absurdidad del Panteismo considerado en si mismo y en su origen, no aparece menor su repugnancia con la razon, y la injusticia de sus pretensiones, cuando se examinan las funestas y peligrosas consecuencias que de su seno se desprenden. La negacion de toda religion, la negacion de toda distincion entre el bien y el mal, la destruccion de todo el órden moral, y la consiguiente subversion de la sociedad; hé aquí las funestas, pero necesarias consecuencias del Panteismo. Y nótese bien, que no se trata aqui de consecuencias en estado latente; trátase de consecuencias desarrolladas, expresas, precisas y que han pasado y pasan cada dia al campo de los hechos. No hemos visto al Eclectismo negar la distincion esencial entre el error y la verdad? ¿No vemos á Mr. Jouffroy, negar *la revelacion, la fe, la autoridad*, y escribir sobre *el modo como concluyen los dogmas*? (2) ¿No vemos á muchos panteistas profesar

(1) *Ibid.* Lib. 1.º Cap. 26.

(2) En la obra de este autor que lleva el título de «Melanges philosophiques,» se halla un capítulo con el siguiente epígrafe: *Comment les dogmes finissent.* El pensamiento dominante del autor al escribir este capítulo se halla condensado en las siguientes pala-

abiertamente el Deismo, y á otros proclamar el hombre Dios? ¿Que viene á ser el antropoteismo de Hegel, sino la deduccion lógica y la condensacion filosófica de todas las absurdas cuanto impias consecuencias del Panteismo? Cuando oimos pues decir á Michelet, *que el ser divino es la humanidad;* cuando vemos á Feuerbach afirmar, *que hãy identidad absoluta entre los atributos de la naturaleza divina y los de la naturaleza humana*, y por consiguiente entre la persona divina y la persona humana, nada de esto debe sorprendernos; pues estos filósofos no hacen mas que usar con respecto al Panteismo de una lógica mas esplicita y precisa que sus antecesores.

Por otra parte, esto no es mas que la reproduccion de un fenómeno constante en la historia del error en filosofía. Obsérvase en efecto, que cuando aparece un error fundamental que interesa las cuestiones mas vitales de la ciencia y de la religion, algunos se detienen antes de deducir todas sus consecuencias, ya sea por la limitacion de su fuerza de raciocinio, ó ya porque no se atreven á desenvolver todas sus deducciones, temerosos de chocar con el sentido comun de la humanidad. Pero en pos de estos vienen otros, ó de intuicion mas poderosa, ó de caracter mas osado, que marchan resueltamente por el terreno de las deducciones, desentrañando hasta las últimas consecuencias y aplicaciones, siquiera encierren las mas palpables contradicciones y envuelvan los mayores peligros para el

---

bras finales del mismo: «Así es como se realiza la ruina del partido del dogma antiguo y el advenimiento del nuevo. Por lo que hace al dogma antiguo en sí mismo, tiempo hace que se halla muerto.»

órden moral. Hegel, Michelet, Feuerbach y otros, no son mas que los representantes de la lógica en órden al Panteismo.

¿Que es la religion considerada en su expresion mas general? La religion es la relacion del hombre con Dios. Luego el Panteismo al establecer la unidad de sustancia, destruye necesariamente la religion; porque una cosa no se refiere á si misma. Mientras el hombre es considerado como un ser individual, distinto sustancialmente de Dios, el hombre podrá elevarse hácia Dios por medio de la religion, y la religion será una verdad: pero desde el momento que el hombre se nos presenta como la sustancia misma de Dios, ó como un fenómeno y modo de ser de la Divinidad, la religion deja de ser una verdad, el culto religioso es un absurdo, y el Panteismo al absorber al hombre en el gran Todo, absorbe tambien todas las relaciones religiosas con Dios. No cabe poner en duda la necesidad lógica de esta deduccion, por mas que la mayor parte de los panteistas se esfuerzen en apartar la vista de ella, espantados del abismo que se oculta tras de semejante deduccion. Ello es incontestable sin embargo, que el Panteismo gravita irresistiblemente hacia este abismo, y que la negacion de toda religion, aparece siempre como el último término de sus dogmas fundamentales.

La religion como relacion del hombre con Dios, se halla basada esencialmente sobre la gran relacion de la creacion, que es como la relacion fundamental y primitiva del hombre con Dios. Luego la negacion de la creacion envuelve necesariamente la negacion de toda religion. Y hé aquí porque hemos dicho, que esta negacion aparece siempre como el último término

de los dogmas fundamentales del Panteismo; pues es bien sabido que la negacion de la creacion es otro de los dogmas capitales del sistema panteista.

Que la distincion entre el bien y el mal desaparece tambien con el Panteismo, que el vicio y la virtud son palabras vacías de sentido, y que la negacion del órden moral son consecuencias tan funestas como inevitables de este sistema, son deducciones cuya legitimidad no puede ponerse en duda. Si Dios lo es todo, si todo es Dios, si Dios es la sustancia única que se desarrolla en el órden de la naturaleza y del espíritu, si el hombre y los cuerpos ó no existen realmente, ó no son mas que manifestaciones y fenómenos de la existencia única que *se pone* á sí misma y se manifiesta necesariamente ¿qué vienen á ser el bien y el mal sino modos de ser necesarios de la Divinidad? ¿A qué se reduce la libertad humana y la consiguiente responsabilidad moral de las acciones? ¿No es evidente que el órden moral desaparece completamente con semejantes doctrinas? Oigamos ahora las palabras de un hombre que tiene ciertamente el derecho de hablar sobre esta materia.

«Segun los Panteistas, dice el abate Maret, (1) una fuerza interior y ciega, inherente á la sustancia infinita del universo, produce todas las existencias; distintas en apariencia y por efecto de una ilusion de nuestro espíritu, estas existencias se confunden entre sí, y con la sustancia de la cual aquellas son los desarrollos en una identidad comun. La existencia que se conserva en medio del número infinito de fenómenos, está en si

(1) *Ensayo sobre el Panteismo*, Cap. 5.°

misma destituida de inteligencia, de voluntad, de libertad, de personalidad; nada podemos afirmar respecto á ella, sino que, si se conoce ella misma es por medio de la razon humana, el mas elevado y último de sus desarrollos. La sustancia divina no tiene, pues, vida propia; solo vive emanando y produciendo el mundo; mas como esta produccion es infinita, como no tiene principio ni fin, se infiere que la vida divina no se halla nunca completa, y por consiguiente que Dios no existe, *pero que se crea*. Todo sistema de Panteismo, sean cuales fueren las expresiones con que se disfraza, viene á parar al fin á la concepcion que acabamos de esponer con toda claridad, y que no nos parece en sí y en sus consecuencias mas que un Ateismo disfrazado.

Consiste el Ateismo en negar á Dios, y reemplazar el Ser de los seres por las fuerzas ciegas de la naturaleza. El Panteismo llama á Dios el gran todo del universo; y este gran todo, coleccion de existencias aparentes é ilusorias, no nos ofrece en realidad mas que una abstraccion, un substantivo. De una y otra parte se rehusa á Dios la inteligencia, la voluntad, la libertad, la vida propia; por consiguiente le niegan su existencia.

¿Es posible una religion teniendo tal idea de Dios? La religion no es otra cosa que la relacion del hombre con Dios; mas para que esta exista, es preciso necesariamente que haya dos términos que se relacionen; pero el Panteismo identificando el hombre y el mundo con Dios, absorbe un término dentro del otro, y por necesidad destruye uno de ellos; de consiguiente ¿como existirán entonces las relaciones?

¿Qué respeto, que amor, que sumision se tributarian á un Dios que el mismo no se conoce, cuya existencia no se sabe sino por medio del hombre, que no se deja sentir sino en la conciencia humana, y no se forma de otra manera mas que mediante el progreso de la razon del hombre? ¿Qué respeto puede haber por un Dios, del cual el hombre es en este mundo su mas brillante desarrollo? En presencia de un Dios semejante, ¿no es una verdadera estravagancia el entusiasmo y ternura que manifiestan nuestros filósofos hacia su infinito? Si el hombre es Dios en el órden de lo limitado, ¿deberá adorarse á si mismo; y por lo tanto no dependerá mas que de él? Pero antes de hacer un Dios del hombre, destrúyase el insuperable sentimiento de su dependencia y miseria. Las leyes de la inteligencia gobiernan la razon; las de la moralidad regularizan su corazon, y las físicas dan vida y movimiento al cuerpo; todo habla al hombre de sus necesidades y dependencias; ¡este sí que es un Dios bien singular! Y no obstante, ¡con qué facilidad se aficiona á un pensamiento cuya locura iguala á la impiedad! ¿Las primeras palabras en el mundo no han sido estas: *Yo seré semejante á Dios........ Vosotros sereis como Dioses?* El origen del mal y del dolor ¿no fueron á inocularse en el fondo de una conciencia sublevada por el orgullo? El ángel y el hombre sucumbieron bajo este pensamiento de loca ambicion. Si, el Cielo y el Eden fueron el primer teatro del Panteismo; la criatura ha querido sondear el misterio de su origen; ha negado su relacion de dependencia absoluta de Dios, queriendo bastarse á si misma, é igualarse con el Criador. Esta rebelion im-

pia se ha perpetuado en el mundo, y ha sido el fondo del Racionalismo y del Panteismo: en esto, pues, se hallan el origen, la raiz y la esencia de todo mal. El remedio para este profundo mal será eternamente la palabra que reunió á los angeles fieles al rededor del trono de Dios cuando se dijo: ¿quien es semejante á Dios? *quis ut Deus?* En esta obra no hacemos mas que comentar esta expresion de fé, de sumision, de amor, de vida; expresion que reasume en sí toda la correspondencia de la criatura con el Criador.

El Dios de los panteistas no puede servir de auxilio alguno para los desgraciados; y ¿no se encuentran en este estudo todos los hombres? Vosotros que abrís vuestro espíritu á los pensamientos del antiguo orgullo, abandonad, abandonad la esperanza; pues esta no habita la region en donde vosotros entrais. Vuestro espíritu quiere conocer, y vuestro corazon amar, y en este mundo nada puede colmar la inmensidad de vuestros deseos: aspirais á un bien infinito, cuyo presentimiento creeis poseer; jadeando por la carrera de la vida, vais en pos de lo infinito, que se os presenta bajo el velo transparente de la creacion: quereis conocer y ser conocidos, amar y ser amados; teneis necesidad de un infinito viviente y real, á quien poderos unir para siempre: ¡tales son vuestros votos y necesidades! El Panteismo os hace juguete de la mas tonta y perniciosa ilusion; disfrutad en este mundo, si podeis; pues mas allá de la tumba, no os ofrece mas que una vaga absorcion en el gran Todo. A la manera que la gota del rocío convertida en lluvia y transportada por la corriente del rio al vasto Océano en donde se abisma y se pierde, del mismo modo un dia despoja-

dos del sentimiento y de vuestra personalidad, ireis á confundiros en el vasto seno de la naturaleza. En presencia de este gran Todo que no tiene ni cabeza ni corazon, de esta necesidad de bronce que nos llama un dia para la existencia, con el fin de hacernos desaparecer mañana; ante este poder desconocido que se alimenta con las lágrimas de la desgracia que él ha creado, no sé que secreto terror se apodera de mi alma; un temblor calenturiento la atraviesa y la hiela como si fuera la mano de la muerte. No, el hombre quiere creer, conocer, amar, ser inmortal, y maldecirá las doctrinas que pretenden arrancarle la vida.

No hemos sondeado aun toda la profundidad del abismo del Panteismo. La doctrina que aniquila la nocion de un Dios persona, destruye asimismo la de un Dios legislador; y desaparece tambien la nocion de la ley. Las leyes, fruto de la inteligencia y de la voluntad, son reemplazadas por una ciega necesidad; con este dogma de la necesidad universal, la libertad se reduce á una palabra y á una ilusion, y el hombre no es ya responsable de sus acciones. Por otra parte, si no existe mas que una sola sustancia, si todo es idéntico, si todo es Dios, un mismo ser no puede ser contrario á sí mismo; y por consiguiente, no hay diferencia real entre el vicio y la virtud, el error y la verdad, el bien y el mal; todo es bueno, nos dicen, bajo el punto de vista de lo infinito, porque *todo es uno*. En esta suposicion la moral es imposible; ¿como se la podrá designar una base? ¿Como se establecerá el deber? Pueden desafiarse todos los panteistas á que digan con este objeto algo que pueda sostener por un solo instante el exámen de la razon. Solamente les

queda el interés y la fuerza para sancionar una moral ¿no han dicho los mas rígidos panteistas que el deber no tenia otra medida que el poder, y por consiguiente todo cuanto se podia era legítimo? Que no se nos venga á presentar el interés comun, el interés de la sociedad: trátase de darnos un motivo capaz para decidirnos al sacrificio de nuestros intereses particulares para el interés público; se trata de probarnos que obramos mal, cuando preferimos nuestro bien al de los demás. La satisfaccion de una pasion viva, un placer presente y actual, tendrán siempre mas imperio sobre el hombre destituido de la idea del deber, que el cálculo de un interés lejano, de un interés general que apenas puede concebir. Pero en este caso ¡que funesta aparicion se verificaria! Ya estamos viendo el desbordamiento y lucha de todas las pasiones rivales; todos los lazos rotos, destruidos todos los obstáculos, la confusion en la familia, y el desorden en la sociedad. El género humano, presa de la anarquia, del egoismo, presenta la imágen de un horrible caos. No se nos hable de compasion é interés hácia las clases pobres y dolientes, y acerca del mejoramiento del hombre y de la sociedad. Todas estas expresiones no tienen valor alguno; se hace imposible toda clase de mejora; el despotismo se presenta sin límites, la anarquia sin freno; no tiene el hombre otra guia que su interés ó capricho; el fuerte oprimiria al debil, este buscaria con que vengarse de aquel; la injusticia, la violencia, los sufrimientos y las lágrimas convertirian la tierra en un valle de desolacion.

¡O Ser de los seres! hombres extraviados que han recibido de Vos su persona y cuanto son, os niegan una

vida propia y la personalidad. En su ceguera no ven que toda perfeccion está en lo infinito; en su impiedad se atreven á alterar vuestra invariable esencia; os confunden con la obra salida de vuestras manos; no saben que vuestra naturaleza no permite ni diminucion, ni division, ni límites. Vuestro poder infinito y vuestro fecundo amor, sacan de la nada vuestras innumerables criaturas. La mision de estas es de contar vuestra gloria, de expresar vuestros divinos atributos, y de participar de la vida, cuya fuente inagotable está en Vos. Ellas proceden de Vos, y tienden hácia Vos; pero se quedan en una distancia infinita de Vos; entre ellas y Vos hay un abismo que separa lo infinito de lo finito, el ser por si mismo del ser criado, el ser de la nada. Estos hombres que se creen grandes y fuertes, cuando no tienen inteligencia ni corazon, os rehusan el homenaje que os debe toda criatura. Átomos perdidos en el universo, se llaman necesarios á vuestra vida. Pero ¡cuan castigados quedan de esta temeridad! Negándoos á Vos, niegan su propia existencia; rehusando conoceros, todo se les desaparece; razon, virtud, órden, justicia, amor, esperanza y felicidad. Todo huye, todo se evapora; la realidad se convierte en ilusion, y la vida no es mas que una mentira amarga. ¡O Verdad! curad los ojos enfermos, reanimad la vacilante razon, y dad un corazon de amor....» (I.)

CAPÍTULO SEGUNDO.

Universalidad del Panteismo ó reseña histórica de este sistema. El Panteismo en la antigüedad.

Aunque hemos indicado mas de una vez que el Ateismo se halla oculto en el fondo del Panteismo, no por eso deben confundirse estos dos sistemas. Los dos convienen en tener ideas falsas sobre la Divinidad, sin que por eso deba decirse que existe entre ellos identidad absoluta. «Lo que distingue al panteista de los otros hombres que tienen falsas ideas de la Divinidad, dice Gioberti, (1) es que admite una sustancia única. Y como para conciliar la unidad de sustancia con el espectáculo tan variado del universo, se pueden emplear diferentes medios, de ahí las diversas formas de

(1) *Introd. al estudio de la filos.* Tom. 4.°

Panteismo que pueden reducirse á tres principales, que llamaré *emanatista*, *idealista* y *realista*, segun el concepto que domina en cada una de ellas.

El panteismo emanatista considera el mundo como una generacion, ó por mejor decir, como un desarrollo de la sustancia divina que se desenvuelve en todos sentidos sin multiplicarse; y sustituye á la idea de la creacion, no un concepto verdadero, sino una imágen absurda y grosera sacada de las cosas sensibles. El panteismo ideal niega absolutamente toda realidad á los fenómenos; los considera como puras apariencias y hasta como verdadera nada; solo admite una realidad: la sustancia absoluta.

El panteismo realista es como un medio entre los otros dos, porque si bien reconoce como ellos una sustancia única, concede sin embargo cierta realidad á la variedad de los fenómenos, considerándolos no únicamente como un desarrollo sustancial de la naturaleza divina, segun la grosera idea de los emanatistas, sino como atributos ó modos inmanentes ó creados de la sustancia infinita.

Tal es la definicion mas precisa que se puede dar á mi juicio, de las tres formas ordinarias del Panteismo. No obstante esto, reconozco de buen grado que atendidas las contradicciones intrínsecas del sistema, se debe encontrar aquí mucha obscuridad, confusion y vacío: porque es imposible que el error, siempre en contradiccion mayor ó menor consigo mismo, iguale la verdad en claridad y precision. El Panteismo sería verdadero, si su concepto pudiera ser comprendido y expresado de una manera perfectamente precisa y distinta.

Asi pues los caractéres esenciales del Panteismo, pueden reducirse á dos: 1.° unidad de sustancia: 2.° esclusion de toda creacion sustancial. Este segundo caracter, como facilmente puede reconocerse, es una consecuencia del primero. Los partidarios de la emanacion admiten un simple desenvolvimiento de la sustancia única; los idealistas niegan toda produccion real; entre los realistas, los unos rechazan igualmente toda produccion, porque consideran como eternos los atributos y modificaciones del mundo; los otros admiten una creacion, no de sustancias sino de modos, es decir, de simples fenómenos.

Se ve por este análisis que el origen psicológico del Panteismo es la confusion de la idea de sustancia absoluta con la idea de la sustancia relativa y finita. Haced desaparecer la diferencia que existe entre estos dos géneros de sustancias, y desde este momento, ó bien negais la sustancia absoluta, y caeis por consiguiente en el Ateismo y Naturalismo; ó bien trasportais á esta misma sustancia todas todas las entidades sustanciales, rechazais la realidad y la creacion de las sustancias multiples y finitas, y caeis en el Panteismo.»

El Panteismo es la forma y la expresion mas universal del error: apenas se hallará un sistema en la filosofía pagana, ni tampoco en la filosofía racionalista en oposicion con el Cristianismo, que no contenga en su seno el Panteismo bajo una ú otra de sus formas, ó que al menos no gravite hácia él. Esta universalidad del error panteista tiene su razon lógica de ser, en la ignorancia y negacion de la idea cristiana de la creacion. La filosofía pagana no teniendo idea de la creacion, ó desfigurándola con fábulas absurdas, vióse casi siempre

precisada á buscar la solucion cosmológica del origen del mundo y de los cuerpos, en el idealismo panteista, y mas frecuentemente en el emanatismo. Despues que la revelacion cristiana rehabilitó en la humanidad la verdadera idea de la creacion, la filosofía racionalista no pudiendo prescindir completamente de esta idea, se esfuerza en negarla unas veces, al paso que otras, no atreviéndose á negarla directamente, hace desaparecer en la realidad este dogma fundamental de la Religion y de la filosofía católica, atribuyéndole caractéres que destruyen su verdad y su realidad. Por eso es que el Racionalismo, que es la lucha de la razon humana contra la revelacion, ha gravitado y gravita mas que nunca en nuestros dias hacia el panteismo realista.

Medítese un poco sobre la historia de la filosofía desde sus primeros pasos hasta nuestros dias, y se reconocerá facilmente, que el origen de todos los grandes errores, ha sido siempre la negacion ó formal ó implícita de la creacion. Es preciso llamar la atencion sobre este punto, es preciso penetrarse bien de esta verdad; la gran heregia de nuestro siglo, el panteismo germánico y el eclectismo francés, que tan rudos ataques han dirigido contra la Iglesia y su Cristo, no reconocen otra base que la negacion de la creacion enseñada por la filosofía católica. Si el error ha de ser combatido con sus propias armas, si el panteismo moderno ha de ser atacado con ventaja, y si los defensores de la verdad han de llenar debidamente su mision en este punto; preciso es que la idea de la creacion ocupe en los libros de filosofía un lugar mas preferente del que hasta el presente ha ocupado; es preciso que el desenvolvimiento de esta idea sea mirado

como un punto de la mayor importancia para la controversia religiosa y filosófica; es preciso en una palabra, buscar y combatir al error en su mismo origen, en sus mismos principios y fundamentos; porque, lo repetimos, la negacion de la creacion es el fundamento y la razon de ser del Panteismo, es decir, del error universal, y por el contrario la afirmacion y desarrollo de la idea católica de la creacion, es como la condicion orgánica de toda ciencia verdadera y especialmente de la filosofía cosmológica.

El emanatismo es la forma mas grosera del Panteismo y al propio tiempo la mas universal. Una vez desfigurada ó perdida completamente la idea tradicional y revelada de la creacion, el emanatismo vino naturalmente á sustituirle, como el primer paso del espíritu humano en el camino del error panteista: asi es que la historia de la filosofía nos presenta generalmente el sistema de la emanacion como la primera manifestacion del Panteismo.

Tal vez no sería improbable el suponer que algunas especies de emanatismo no fueron en su origen mas que el símbolo y como una fórmula para expresar la primitiva y verdadera creacion, hasta que el pueblo ignorante y entregado á sus pasiones fue confundiendo sucesivamente la fórmula con la realidad, y tomó la metáfora por el objeto significado. Esta suposicion, que no carece de verosimilitud, tiene la ventaja de revelarnos una de las principales causas del politeismo y de su dominacion universal en los antiguos pueblos. Del emanatismo al politeismo no hay mas que un paso, y la razon humana debia salvar muy pronto esta distancia, impulsada como se hallaba por

otra parte por las demas condiciones que concurrieron al desarrollo de la idolatria. Desde que el hombre comienza á considerar al universo como una manifestacion de la Divinidad, y las sustancias particulares como partes de la sustancia divina, se halla muy cerca de tributar los honores divinos no solamente á los seres humanos, sino hasta á los animales y cuerpos insensibles. El fetiquismo de algunos pueblos y la absurda idolatria de los antiguos egipcios, tal vez no eran otra cosa que el paso connatural y definitivo del emanatismo al politeismo.

Suele mirarse la India como el pais clásico del Panteismo; lo cual ciertamente no carece de fundamento, no solo por la antigüedad y universalidad de este sistema en aquellas regiones, sino en razon al desarrollo y formas científicas con que se presenta en aquellos paises desde los tiempos mas remotos. Cuantas fases presenta en nuestros dias el Panteismo, no son mas que la reproduccion de aquellos antiguos sistemas, pudiendo decirse con verdad, que el panteismo europeo es una reminiscencia del panteismo indio: hasta las deducciones morales, absurdas é impias, pero necesarias del Panteismo que algunos modernos han presentado con franqueza, se hallan expresamente consignadas en la filosofía vedanta.

Sabido es que el Panteismo se presenta en la literatura india bajo un doble aspecto; bajo el aspecto religioso, y bajo el aspecto filosófico. Asi vemos que los cuatro Vedas primitivos se hallan cada uno de ellos divididos en dos partes, la primera de las cuales llamada *Harmakanda* por algunos, contiene la parte litúrgica, y los preceptos religiosos y morales: algunos

llaman *sanhita* á la coleccion de himnos y preces pertenecientes á cada uno de los Vedas. La segunda, llamada *Vedanta* y *Brahmana mimansa,* viene á ser la esplicacion racional de la primera, y contiene la teología completa del Panteismo envuelto en la parte religiosa y litúrgica: la parte puramente racional y científica de esta teología se halla contenida en los *Oupanichads*.

Que esta teología es completamente panteista, y que en sus diferentes desenvolvimientos y modificaciones ha llegado hasta el panteismo ideal mas absoluto, que es como la última palabra de la doctrina panteista, se reconocerá facilmente por los pasages siguientes. Oigamos ante todo el análisis que de la filosofía vedanta hace Hugo Windischmann: «Cuando el hombre aspira á su reposo perfecto, busca unirse con alguna cosa fija y absoluta que le libre de toda vicisitud y de toda transmigracion. Solo hay dos caminos para alcanzarlo; la ciencia y las obras. Pero las obras que de suyo son pasageras, producen tambien una satisfaccion pasagera: solo la ciencia que contempla aquello que nunca pasa, puede elevar al hombre sobre toda mudanza. ¿Cuales son los medios de obtener esta ciencia? Los sentidos son insuficientes, porque la sensacion solo alcanza lo pasagero: insuficiente tambien es el raciocinio, pues como está en proporcion de la inteligencia de cada individuo, es esencialmente relativo y no puede servir de medida de lo absoluto. Es preciso, pues, que nos remontemos á una revelacion del ser absoluto é inmutable; revelacion conservada de siglo en siglo por los maestros de la doctrina. Mas para que el discípulo pueda iniciarse en esta ciencia, necesitanse disposiciones preparatorias. Es menester despojarse de todo

deseo de lo que pasa, cerrar las puertas del alma á todos los objetos esteriores, y finalmente escitar en ella un grande deseo de saber.

Concluida esta preparacion, el discípulo puede recibir la revelacion de la ciencia: esta ciencia está comprendida en la siguiente proposicion: *Solo Brahma existe y todo lo que no es Brahma no es mas que una ilusion.*

Los Vedantistas prueban este axioma capital partiendo de la idea de Brahma. Brahma es el Ser uno, eterno, puro, racional y exento de todo límite. Si fuera de él existieran realidades múltiples, limitadas y compuestas, sería preciso que las hubiese producido Brahma: esta produccion no sería posible, á no ser que Brahma tuviese en su seno un principio real de imperfeccion, de limitacion y de multiplicidad; cosas que repugnan á su esencia.»

El Vedantismo hace profesion tambien del idealismo mas rigoroso, y el panteismo ideal de algunos modernos no ha ido mas lejos que algunos sistemas filosóficos de la India. Para la filosofía vedanta, Dios se halla alternativamente en estado de reposo y de accion; los dias y las noches de Brahma son períodos regulares de manifestacion y de concentracion. El mundo no es mas que una grande ilusion, *maya*, un sueño que se desarrolla en el espíritu del Ser supremo y único. Brahma que unas veces se halla en estado de reposo, *yoga*, y otras veces en estado de manifestacion, *vibhouti*, es el espíritu y la sustancia única: la unidad y la identidad absoluta, es el supremo esfuerzo de la ciencia y la verdadera realidad objetiva. «El Ser supremo, se dice en uno de los Vedas, se mueve y no se mueve; está lejos y está cerca; está dentro de todas las cosas

y fuera de todas las cosas. El que vé todas los seres en el alma suprema, y al alma suprema en todos los seres, no siente desprecio por ninguna cosa ¿que puede haber de triste al descubrir la unidad y la identidad de todas las cosas?»

Este rigido panteismo de los Vedas predominó siempre en los sistemas filosóficos de la India, y lejos de retroceder, fue desenvolviéndose mas y mas hasta profesar abiertamente sus últimas consecuencias, no solo en el órden científico y especulativo sino tambien en el órden moral. La moral es una mera ilusion como todas las demas cosas, el bien y el mal moral no existen; todo es indiferente, porque el agente y el paciente son una misma cosa. Tal es la doctrina consignada esplicitamente en poemas, comentarios y escritos filosóficos posteriores á la recapitulacion de los Vedas. En un poema escrito algunos siglos antes de la era cristiana, se presenta un personaje llamado Krischna que dirige á su interlocutor las siguientes palabras: «No hay tiempo alguno en que yo no haya existido, ni en que tu no hayas existido y lo mismo los demas hombres: tampoco hay tiempo alguno en que no existiremos nosotros que somos universales respecto de todo el tiempo. Sabe que es indestructible aquel de quien todo este universo es una espansion. El inagotable no está sujeto á destruccion...... ¿porque pues temer el calor, el frio, el deleite, la desgracia? Todas estas son cosas que vuelven á si mismas y que pasan......... No existe diferencia alguna entre el que mata y el que es muerto,...... y puesto que todo es una misma cosa ¿porque entristecerse? Cuando tu espíritu se habrá elevado sobre todas las ilusiones, entonces desdeñará todas las

discusiones que se han tenido ó que pueden presentarse sobre la doctrina santa.»

Como se vé, estas doctrinas no tienen nada que envidiar al panteismo subjetivo y trascendental de Fichte. Como en el sistema del filósofo aleman, el *yo* parece aqui identificado con la existencia única, ó mejor dicho, el *yo* es la realidad única de la cual nacen todas las demas cosas. Las consecuencias morales pueden tambien á su vez servir de comentarios al hegelianismo, y son dignas de ponerse en parangon con las de Michelet y Feuerbach. El Panteismo siempre se parece á si mismo: encerrado en un círculo de hierro del cual no le es dado salir, se halla condenado á pasar de la emanacion al idealismo, y de la divinizacion materialista del mundo á la divinizacion trascendental del *yo*.

Uno de los libros en que se halla consiguado mas esplícitamente el emanatismo, es el apellidado *Código de Manu*, que puede considerarse como un reflejo y esposicion de la filosofía vedanta. Hé aquí como se expresa acerca de la creacion: «Aquel que solo puede ser conocido por el espíritu, el que existe sin partes visibles, el eterno, el alma de todos los seres, á quien nadie puede comprender, desplegó su propio esplendor. Habiendo resuelto en su pensamiento *hacer emanar de su propia sustancia* las diversas criaturas, produjo al principio las aguas en las cuales depositó un germen........

Despues de haber permanecido en este huevo un año de Brahma, el Señor dividió con su solo pensamiento este huevo en dos partes con las cuales formó el cielo y la tierra; en el medio, la atmósfera,

las ocho regiones celestes y el depósito permanente de las aguas.»

El emanatismo vedanta no es un emanatismo simple, pues se presenta por lo regular bajo la doble forma periódica de emanacion y remanacion. La absorcion en el Ser supremo y la identificacion de nuestro espíritu con la sustancia primera por medio de la contemplacion, enseñadas por el Budhismo, no parecen ser en el fondo otra cosa que el período de remanacion que sucede al periodo de emanacion. Pero en donde se halla mas claramente consignada esta doctrina es en el citado Código de Manú. «Cuando Dios despierta, dice, al punto este universo ejerce sus actos: cuando entra en el sueño, entonces el mundo se disuelve. Durante su apacible sueño, los seres animados provistos de principio de accion, abandonan sus funciones y el sentimiento cae en la inercia; y cuando estos seres se disuelven al mismo tiempo dentro del alma suprema, entonces esta alma de todos los seres duerme tranquilamente en la mas perfecta quietud.»

Aunque todos convienen en que el Panteismo constituye el fondo de la filosofía vedanta y que bajo una ú otra forma se halla en todos los sistemas filosóficos de la India, no sucede lo mismo con respecto á la filosofía de la China, no atreviéndose muchos á afirmar la existencia del Panteismo en dicha filosofía. Por lo que hace á nosotros, tenemos por tan incontestable el panteismo de las doctrinas filosóficas de la China como el de la filosofía india, y no hallamos otra razon de la diversidad de juicios sobre este punto, que la ignorancia de la filosofía china. Los antiguos misioneros de este imperio, que indudablemente se hallaban en condiciones

las mas favorables para conocer el verdadero espíritu de la filosofía de los chinos, no solo por el conocimiento de la lengua sino mas aun por su familiar y frecuente trato con los hombres mas doctos de la secta literaria, reconocen casi unanimemente, que el panteismo emanatista constituye el fondo y la esencia de la filosofía china.

El principio de todas las cosas, segun esta doctrina, es la sustancia universal, llamada *Li*; eterna, infinita, sin principio ni fin; se halla en todas las cosas del universo formando su sustancia y entidad: invisible en si misma y antes de la produccion de las cosas, se manifiesta y se hace sensible por medio de la emanacion de las sustancias sensibles. Pero no solo las cosas materiales, sino tambien las morales y espirituales emanan de la *Ly*, y vuelven á ella cuando perecen, porque todas ellas no son mas que modos de ser de esta esencia universal.

El órden con que procedieron estas emanaciones, mediante las cuales quedó constituido el universo, es el siguiente: El primer ser y la sustancia eterna en si misma y antes de manifestarse en el mundo, carecía de vida, de inteligencia, de voluntad, de saber y de toda actividad. Por medio de cinco transformaciones sucesivas, emanó de esta primera sustancia un aire sutil, puro é incorruptible como ella, y que viene á ser como la materia próxima de que se forman todas las cosas. Este aire sutil que no es mas que una manifestacion material y sensible de la *Ly*, pero cuyo ser y entidad se identifican con el primer principio, produjo por medio del frio y calor, primero el agua, despues el fuego y succesivamente los demas ele-

mentos, los cuales en la realidad son el mismo aire sutil primigenio, segun que se halla modificado por diversos accidentes; calor, frio; humedad, dureza, movimiento etc. Los cinco elementos formaron el cielo, la tierra, el sol, la luna y demas astros: por último la union del cielo y la tierra produjo al hombre y la muger. Asi pues la esencia y entidad de todo lo que constituye el mundo, es una misma, es decir, el aire sutil primigenio á quien llaman *Tai Kie*, que á su vez se identifica en su ser con la *Ly*, con respecto á la cual es como la primera manifestacion activa. El *Tai Kie* es origen y causa de producirse y acabarse el Universo, segun se desprende del siguiente pasaje del *Sing Li*: «Antes de producirse el mundo, el *Tai Kie* fue causa de que hubiese cielo, tierra, hombres y demas cosas. Despues de acabarse el mundo, tambien el *Tai Kie* será causa de que los hombres y las cosas se acaben y de que se vuelvan á juntar cielo y tierra en el caos; mas el *Tai Kie* siempre está en el mismo ser, asi en el principio como en el fin; no hay cosa que pueda acrecentarle ni disminuirle.»

Segun el análisis que antecede, el panteismo profesado por la secta literaria, á pesar de sus tendencias materialistas, presenta remarcable analogía con algunos de los celebrados sistemas panteistas de nuestros dias. La *Li* de la filosofía china, sin vida, sin inteligencia, sin actividad en si misma y antes de sus manifestaciones progresivas por medio de los seres espirituales y materiales que componen el universo, se asemeja mucho á la *idea* de Hegel, y el *Deus in fieri* del filósofo aleman, parece una reminiscencia de la *Ly* de los filósofos chinos.

El fenómeno que hemos observado en los sistemas filosóficos de la India, se reproduce igualmente en la filosofía de la China: en medio de la variedad de sus sistemas, y al través de las diferentes formas bajo las cuales se presenta, especialmente en órden á la cosmogonia, el fondo es siempre idéntico y siempre panteista. Segun Sao Tru, el *Tao*, primer caos y razon suprema, produjo la unidad, que es el *Tai Kie* ó segunda materia: la unidad produjo la dualidad, *Leang I*: la dualidad produjo la trinidad, es decir, cielo, tierra y hombre; y la trinidad produjo todas las cosas.

Por último, para convencerse de que el Panteismo constituye el fondo de la filosofía china, basta saber que el principio fundamental de todos sus sistemas filosóficos, reconocido como el axioma y primer principio de la ciencia en todos sus libros, es precisamente la fórmula esencial del Panteismo: *Van Voe Ie Ty*, es decir, *omnia sunt unum:* hé aquí el principio fundamental de la ciencia, y la afirmacion constante de toda la filosofía de la secta literaria.

Las indicaciones que quedan consignadas relativamente al panteismo de la filosofía china, se hallan completamente de acuerdo con el análisis que de la misma presenta el P. Ricci, célebre misionero dominico, que ejerció el santo ministerio por espacio de muchos años en China, y que habia estudiado á fondo su literatura á juzgar por sus escritos. Hé aquí algunos pasages relativos á la materia que nos ocupa: (1) «Es necesario darse una primera causa que eternamente

(1) *Hechos de la Orden de Predic. en el imp. de China*, manuscrit. de la Universidad de Manila, lib. 1.° Cap. 2.° núm. 8.

preceda á todas las cosas de las cuales es principio y origen. Es de infinita entidad, ingenerable, incorruptible, sin principio ni fin. Pero esta causa primera, no tiene vida, ni existencia, ni sabiduria, ni propiedad, ni actividad alguna, mas que ser pura, quieta, subtil y diáfana; sin corporcidad y sin figura, de suerte que solo con el entendimiento se puede percibir, (al modo que decimos de las cosas espirituales) aunque hablando con propiedad, ni es espiritual, ni goza de las calidades activas y pasivas de los elementos. Llaman á esta primera causa, *Ly, id est, ratio.*»

Este pasage confirma lo que antes hemos indicado en órden á la analogía que se nota entre el panteismo de la filosofía china, y algunas de las manifestaciones del panteismo germánico.

«De esta primera causa, prosigue el P. Ricci, (1) infinita é inmensa, emanó naturalmente, y acaso mediante cinco mutaciones, este aire elemental en cuanto á su pura sustancia, y asi es incorruptible. . . . Este aire es limitado y finito, hecho un globo que llaman *Tai Kie*, y tambien *Hoén tùn*, que quiere decir, caos, en nuestra lengua.»

La filosofía china no se detiene ante las deducciones que de estos principios panteistas se desprenden. «La universidad de todas las cosas (2) vienen á ser *unum tantum*, conforme al axioma: *Van uoe Ie Ty;* porque la generacion no es otra cosa que recibir el ser y la sustancia de aquel caos, actuada con varias figuras y calidades puras ó impuras. . . . La corrupcion ó

(1) *Ibid.* núm.° 9.
(2) *Ibid.* núm. 13. y 14.

muerte no es otra cosa que una destruccion de la figura esterior de las calidades y humores vitales con que el viviente se sustentaba, resolviéndose y reduciéndose en la sustancia ó ser de aquel mismo aire ó caos. . . . . y esto es de tal suerte, que el universo cuando se acabare, todo se reducirá al *Ly*, primer principio; y el *Ly* reproducirá de nuevo al modo dicho otros y otros mundos: con lo cual *omnia sunt unum*, *et omnia reducuntur ad unum*.

Supuesto que *omnia sunt unum*, consiguientemente dicen, que todas las cosas son una sustancia y de una misma naturaleza, y que solo difieren por las figuras esternas. . . . . Con lo cual claramente se ve, que no conocen los chinos sustancia propiamente espiritual, pues no hay sustancia alguna que no proceda de aquella materia primera, llamada *Ly*, y mucho mas por ser todas las cosas, segun su opinion, de una sustancia y naturaleza. Por lo cual dicen, que aun las virtudes morales dimanan del *Ly*.»

Apesar de que las doctrinas morales del Zend-Avesta son incontestablemente preferibles, consideradas en el órden práctico, á las conclusiones rigurosamente panteistas de la filosofía vedanta, no debe atribuirse esta superioridad á su sistema ontológico ni cosmológico, pues este es tan panteista en el fondo como aquella, sino á las reminiscencias de las doctrinas bíblicas cuya influencia en la filosofía de los persas no es posible desconocer. En efecto: el Zend-Avesta de Zoroastro no parece ser otra cosa que una trasformacion del Panteismo en Dualismo, en cuyo fondo se halla siempre la emanacion panteista con todas sus consecuencias. Los espíritus buenos emanando de Ormuz y

los malos de Ahriman, y los dos emanando á su vez, de Mythras, son una prueba evidente de que á pesar de la influencia bíblica, el autor ó recopilador del Zend-Avesta no supo comprender la idea de la creacion, ni llegar por consiguiente á la nocion de un Dios enteramente separado é independiente del mundo. Asi no es de estrañar que la filosofía persa en medio de sus vacilaciones y obscuridades, llegue por último á la identidad universal. Despues de la lucha de Ormuz contra Ahriman y la victoria final del primero sobre el segundo, todas las cosas pasarán á ser luz; las almas purificadas por medio de la metempsícosis volverán al primer ser, al principio en el cual entrarán y con el cual se identificarán tambien los dos primeros principios del bien y del mal, *Ormuz* y *Ahriman*.

Semejante doctrina no solo envuelve la negacion de la diferencia esencial entre el bien y el mal, toda vez que al destruirse el universo se unirán estrechamente entre sí, negacion que es uno de los caractéres y una de las principales consecuencias del Panteismo, sino que á semejanza de la filosofía vedanta establece tambien la remanacion, última palabra del panteismo emanatista.

No nos detendremos en analizar las doctrinas del Egipto, de la Caldea, Etiopia y demas regiones orientales, pues sus relaciones de filiacion y su analogía con los sistemas filosóficos de la India y de la Persia no permiten dudar de su fondo panteista, á pesar del acroamatismo en que se hallaron envueltas. Por otra parte, la idea de una Diosa madre, que aparece siempre en aquellos sistemas bajo diversos símbolos y formas, indica suficientemente la idea de una emanacion dualista.

La Ysis de los egipcios, la Omorka de los caldeos, la Astarte de los fenicios, la Anastis de los armenios con todas las demas diosas madres de los pueblos orientales, deben mirarse como otras tantas formas del emanatismo hierático.

Si de las regiones orientales pasamos á la tierra clásica de la filosofía, al Asia Menor, la Grecia y la Italia, veremos al Panteismo hacer continuos esfuerzos para libertarse de las formas hieráticas y acroamáticas en que le envolvieran los sacerdotes orientales, para presentarse en toda su desnudez, sometiendo sus principios y consecuencias al movimiento general filosófico que dominó en aquellos paises. La filosofía helénica se encargó de trasformar el emanatismo unitario y dualista en panteismo riguroso y científico, despojándole al propio tiempo y gradualmente del acroamatismo que venia dominándole desde antiguo en la mayor parte de las regiones orientales.

El dualismo de la escuela jónica, haciendo emanar todas las cosas del agua como primer principio pasivo y eterno, se transformó en la escuela ítalo-griega en unidad absoluta, abriendo el camino al panteismo esplícito y rigurosamente científico de los eleáticos. La mónada primitiva y absoluta de Pitágoras, junto con el dogma de la metempsícosis, no podia menos de producir sus frutos, y el panteismo idealista de Jenofanes y Parménides, no fué mas que el desenvolvimiento lógico y la última consecuencia de la doctrina pitagórica; porque del pitagorismo al eclectismo no hay mas que un paso, y este paso no debia hacerse esperar en una época y en unos paises en que descarrilada la filosofía, rota ó desfigurada la cadena de la tradi-

cion primitiva, privada de las ideas fundamentales de Dios y de la creacion, parecia rebosar al propio tiempo de movimiento y de vida, y se agitaba sin cesar en busca de una verdad que llenase por una parte los deseos del corazon, satisfaciendo por otra las exigencias de la razon humana.

Los metafísicos de Elea, partiendo de la unidad absoluta del ser y de la negacion de la legitimidad del criterio de los sentidos, llegaban al idealismo panteista, que es, á no dudarlo, la fórmula mas rigurosa y hasta cierto punto la mas científica de la doctrina panteista. Tomando por punto de partida el axioma reconocido ya por la escuela de Jonia, Jenofanes, Parménides, Meliso y demas metafísicos eleáticos, establecieron que ninguna cosa puede proceder de otra, porque nada puede producir una cosa que envuelva diversidad y distincion real de la causa producente. El ente pues no puede producir una cosa desemejante á sí, porque no puede contener la razon de esta desemejanza; luego toda produccion, si alguna existe, no puede ser otra cosa que una apariencia ó una produccion fenomenal y como una repeticion idéntica del producente. Asi pues todo lo que existe es eterno é infinito, inmoble y absolutamente inmutable en su ser; y como lo eterno é infinito no puede ser mas que uno, es necesario que no exista mas que un ser idéntico consigo mismo y con la esencia de todas las cosas. La diversidad de seres y la multiplicidad de naturalezas que nos representan los sentidos, no son mas que apariencias y fenómenos que carecen de realidad objetiva verdadera, y el testimonio de los sentidos carece de todo valor científico, puesto que se halla en flagrante

contradiccion con la unidad absoluta de ser enseñada por la razon pura. El mundo esterno y corpóreo, es por consiguiente una pura ilusion de los sentidos; la materia y los cuerpos no existen realmente, aparecen solo á los sentidos, y si alguna realidad tienen, no será mas que un modo de ser ó una modificacion fenomenal del ser absoluto, único é idéntico.

Jamás el panteismo ideal habia sido desenvuelto con lógica mas contundente, ni se habia presentado con pretensiones y bajo formas tan científicas como las que alcanzó en la escuela metafísica de Elea: la unidad absoluta y la identidad de sustancia se enseñaban en ella con toda claridad y decision, sin ambajes ni contemplaciones de ninguna especie. Sin embargo, como no puede menos de suceder á todo sistema que intente arrastrar á la humanidad fuera del sentido comun, poniéndola en contradiccion consigo misma; y á pesar de haberse sostenido con brillo y pujanza por algun tiempo, merced á los esfuerzos de Parménides, sucesor de Jenofanes, de Meliso y de Zenon apellidado por sus contemporáneos *el poderoso*, á causa de su fuerza de raciocinio, de su lógica irresistible y de su talento de discusion; el panteismo ideal de los eleáticos vino finalmente á perderse en el Escepticismo, degenerando y confundiéndose con las numerosas sectas de sofistas que deshonraban la especulacion griega en tiempo de Sócrates.

Despues de la regeneracion socrática de la filosofía griega, aparecieron las dos grandes escuelas de Platon y de Aristóteles. Los dos filósofos, no menos que las dos escuelas por ellos fundadas, se hallaban muy distantes del panteismo formal y esplícito, y mas aun

del sistema ideal de la escuela eleática; empero no por esto es menos cierto que el dualismo primordial de Platon, junto con su teoría vaga y confusa sobre las ideas, contenia el germen del Panteismo, y que este sistema no debia tardar en presentarse en su escuela.

Aristóteles se colocó indudablemente en un punto mas distante del Panteismo que Platon, y es preciso concederle la gloria de haber neutralizado de una manera mas eficaz la influencia deletérea de esta doctrina, oponiéndole una barrera insuperable con su teoría sobre el origen del conocimiento humano, teoría en que tiende á guardar el debido equilibrio entre las facultades sensitivas y las racionales, y especialmente con su profunda teoría sobre la generacion sustancial que destruye por su base el panteismo de la filosofía pagana. No es posible dejar de admirar la fuerza de genio de este hombre, que careciendo de la idea exacta de la creacion, que á nosotros nos hace tan facil la impugnacion del Panteismo, y sin poseer la idea clara y elevada de Dios que el cristianismo nos ha revelado, encontró en los recursos de su talento eminentemente filosófico el modo de levantar una barrera casi insalvable contra la unidad de sustancia y contra la identidad absoluta, estableciendo la diversidad originaria de las sustancias finitas. Aun cuando prescindiéramos del grado de verdad que encerrar pueda su teoría de la generacion sustancial, bastaría considerarla bajo el punto de su oposicion con el Panteismo, para que no fuera tratada con el desden ignorante con que la han mirado algunos escritores, que sin conocer sus tendencias, y sobre todo sin conocer su fondo y su verdadera naturaleza, se han permitido

censurarla con demasiada ligereza. Sobre este punto, como sobre otros muchos de su doctrina, se han emitido frecuentemente juicios y apreciaciones en que no resaltan ciertamente la moderacion que fuera de desear, porque estos juicios y apreciaciones no han sido, como debieran, el fruto de un estudio profundo y detenido sobre las doctrinas de este filósofo, consideradas en si mismas y en sus derivaciones.

Aunque la restauracion socrática contuvo por algun tiempo la marcha invasora del Panteismo, no tardó sin embargo mucho tiempo en reaparecer de nuevo, si bien no se presentó de pronto con el aparato científico ni con las tendencias universales á que antes habia llegado. Pero el gérmen contenido en la filosofía de Platon debia desarrollarse y producir sus frutos; el alma universal del mundo, emanacion del primer ser, y el dualismo primordial y necesario de este filósofo, debian convertirse finalmente en la afirmacion de la sustancia única y de la unidad absoluta. Así sucedió en efecto, cuando la aparicion del Cristianismo sobre la tierra obligó á la filosofía pagana á reconcentrar sus fuerzas para resistir los ataques de la nueva Religion. Las doctrinas de Platon fueron las que sirvieron de núcleo al sincretismo alejandrino, y ellas fueron tambien, por decirlo así, el campo á donde concurrieron las fuerzas dispersas del gentilismo filosófico, para deponer sus mútuos rencores y confederarse para la defensa comun y para declarar guerra de esterminio á la naciente Religion de Cristo. Sabido es que los eclécticos de Alejandria, principales representantes de esta confederacion filosófica, se gloriaban de profesar las doctrinas de Platon y de mili-

tar bajo sus banderas. El nombre de neoplatónicos que se daban á sí mismos, es una prueba mas de que su panteismo no era mas que un desenvolvimiento del germen contenido en las doctrinas del filósofo ateniense.

Ya hemos visto, y por lo mismo no nos detendremos en probarlo, que el fondo del neoplatonismo era el Panteismo. El conocimiento de la unidad absoluta era el último término y la perfeccion de la filosofía, segun Plotino y sus sucesores: la union íntima con esta unidad absoluta y universal por medio de una intuicion inmediata, era el premio de la pureza de vida y santidad del hombre, constituyendo al propio tiempo su felicidad: la contemplacion depurativa de las ideas universales hasta llegar á la idea del Ser absoluto que es uno en todas las cosas, y en cuya unidad se contienen todos los demas seres, es el camino para llegar á esta intuicion del absoluto.

La teoría cosmogónica de Plotino se halla en relacion con este principio de la unidad absoluta, terminándose como todas las teorías panteistas en la identidad universal. La inteligencia primera, irradiacion del primer principio, identificada en la realidad con él, y el alma universal identificada con la inteligencia é igual en la duracion ó contemporánea con los otros dos, la unidad y la inteligencia; son el origen de todas las cosas. El universo emana del primer principio por medio de la inteligencia y del alma universal, y la pluralidad de los seres que aparecen en el mundo se refiere siempre á la unidad absoluta, la cual no solo constituye el ser y la realidad de todas las cosas, sino que el sujeto y el objeto, el pensa-

miento, la accion de pensar y el objeto conocido, se identifican en esta unidad absoluta y primitiva. Asi en la unidad absoluta de Plotino, se hallan identificados lógicamente el mundo ideal y el mundo real, el mundo de los espíritus y el mundo de la materia, el mundo inteligible y el mundo visible.

Asi como la especulacion é intuicion de las ideas y del ser uno y absoluto, parecen ser una reminiscencia y aplicacion de la teoría de las ideas de Platon, asi la unidad, la inteligencia y el alma universal, nos traen á la memoria la trinidad platónica. «Del seno de la unidad absoluta, dice el filósofo alejandrino, (1) procede la inteligencia suprema, segundo principio perfecto tambien, pero subordinado en algun sentido al primero. Procede sin accion y hasta sin voluntad, sin que el primer principio se altere, ni modifique; procede de la misma manera que la luz procede del sol. La inteligencia es la imagen, el reflejo de la unidad; esta inteligencia es juntamente el objeto concebido, el sujeto que concibe y la accion misma de concebir; tres cosas idénticas con ella misma: se contemplan incesantemente y esta contemplacion forma su esencia.

El alma universal es el tercer principio subordinado á los otros dos; esta alma es el pensamiento, la palabra, una imágen de la inteligencia, el ejercicio de su actividad; porque la inteligencia no obra sino por el pensamiento. . . . Este proceder es de toda eternidad, y estos tres principios aunque formando una gerarquia en el órden de dignidad, son contemporáneos entre sí.»

Las doctrinas de Porfirio, Jámblico, Proclo y demas

---

(1) *Ennead.* 2.ª y 6.ª

eclécticos alejandrinos, son las mismas en la sustancia que las de Plotíno, es decir, que el principio fundamental on todas ellas es la unidad de sustancia y la identidad universal del Panteismo. Los escritos de estos filósofos pueden mirarse como comentarios de los de Plotíno, y si algo añadieron á las doctrinas de su maestro, fue principalmente en los puntos que se refieren á la teurgia, á la cual se entregaron con un ardor y perseverante confianza increibles. El sincretismo de los neoplatónicos, que en su parte propiamente filosófica se halla en relacion directa con las doctrinas de Platon y de los pitagóricos, debe referirse por lo que hace á sus pretensiones teúrgicas, al panteismo hierático y al acroamatismo de los pueblos orientales. (II.)

CAPÍTULO TERCERO.

Continuacion: El Panteismo en la edad media.

El Panteismo de los eclécticos alejandrinos, que pretendiera absorber en su grande unidad al Cristianismo, como absorbiera las tradiciones orientales y la filosofía helénica, vióse por fin obligado á ceder el campo á la nueva Religion. Agotadas sus fuerzas en terrible y tenaz lucha, el Panteismo que habia hecho el último esfuerzo para conservar el dominio del mundo intelcctual y social, se retiró de la escena filosófica durante algunos siglos. Retirado al fondo de la Persia, vióse condenado á una existencia precaria bajo el imperio de los Sasánidas, y á contemplar desde el fondo de su retiro la marcha majestuosa y civilizadora del Cristianismo, el cual libre ya de la espada de los tira-

nos y de la oposicion de la filosofía pagana, se aprovechaba de los conquistados laureles para estender por todas partes su benéfica influencia, regenerando al mundo por medio de sus instituciones salvadoras.

Pero estaba escrito que la paz no debia durar siempre; porque la Iglesia ha recibido en herencia de su divino Fundador la lucha y la persecucion. El Racionalismo que en la escuela de Alejandria se abroquelara con el Panteismo para combatir contra la Iglesia, volvió á levantar la cabeza bajo formas análogas en el siglo nono: porque es preciso no olvidar, que el antagonismo sistemático de la razon humana contra la doctrina de la revelacion, casi siempre se ha presentado bajo la forma panteista.

Escoto Erigena profesando abiertamente el Panteismo en medio de la Europa cristiana, trasplantando y desenvolviendo en medio de las naciones católicas las doctrinas panteistas de la India, abriendo el camino y preludiando los errores teológicos de Berenguer sobre la Eucaristía, marcando en fin á sus sucesores la senda racionalista ó panteista que debian seguir en sus especulaciones filosóficas, para sacudir el yugo de la revelacion; es una de las muchas pruebas históricas de la afirmacion consignada en el capítulo anterior sobre la universalidad del error panteista.

Sabido es que el principio fundamental y el resultado final de la filosofía de Erigena, es el mismo que constituye el fondo y la esencia del Panteismo. «Todo es Dios, Dios lo es todo, Dios es el único ser verdaderamente sustancia.» Tal es la afirmacion capital del filósofo irlandés, en la cual bebieron despues, la comentaron y desenvolvieron mas adelante bajo diferentes

formas, David de Dinant, Amauri de Chartres y demas racionalistas de la edad media. La obra de Erigena *De divisione naturæ*, en la cual este escritor desenvuelve su sistema panteista, contiene tal analogía y semejanza con las doctrinas y hasta con locuciones de la filosofía india, que algunos críticos han llegado á ver en ella un plagio. Lo que no cabe poner en duda, es que el panteismo de Erigena es una reminiscencia ó reproduccion del panteismo idealista y riguroso de la filosofía vedanta, modificada en parte y en consonancia con las doctrinas de los neoplatónicos, de los cuales al parecer habia recibido Erigena su sistema. David de Dinant haciendo emanar todas las cosas de Dios, é identificando al propio tiempo á Dios con la materia prima, propendia por el contrario al emanatismo puro ó al panteismo materialista.

«La divinidad, dice Alberto Magno, (1) no tiene materia alguna, ni individual ni comun. Afirmó esto sin embargo Jenofanes, á quien siguió David de Dinant, diciendo que Dios, la mente y la materia prima son una misma cosa.»

Hablando en otra parte del Panteismo de Anaximenes, añade: (2) «Error que fue renovado poco há por David de Dinant, el cual decia que Dios y la materia prima se identifican, aduciendo al efecto el testimonio de Anaximenes, que dijo, que todas las cosas son un mismo ente y que este ente es Dios; y David de Dinant interpreta, que este ser uno, es la materia; porque segun él, nada existe verdaderamente sino la ma-

(1) *Oper. omn.* Tom. 19 Trat. 12 Cuest. 72.
(2) *Ibid.* Tract. 10. Cuest. 4.ª

teria, pues las demas naturalezas ó formas, dice que no tienen existencia sino en cuanto á la apariencia sensible.»

No debe creerse que el Panteismo en la edad media se halló circunscrito á los nombres que acabo de indicar, ni que su influencia se estendió solo á algunos hombres aislados y singulares, sin que se dejasen sentir sus efectos y sus tendencias en las escuelas y entre la multitud. Quien tal pensara, manifestaría haber meditado muy poco sobre el estado del espíritu humano y sobre la historia de la filosofía en aquella época. Prescindiendo de los multiplicados y groseros errores que en dichos siglos pulularon contra la fé, errores á los cuales no eran estrañas las doctrinas panteistas que dominaban muchas inteligencias y tal vez algunas escuelas, basta recordar las famosas contiendas entre los nominalos y realistas que á la sazon agitaban las escuelas filosóficas, para convencerse de que el panteismo trabajaba las inteligencias mas de lo que muchos piensan. El Nominalismo y el Realismo, tan ridiculizados por fil sofos petulantes á quienes nada cuesta censurar lo que ni siquiera conocen, encierran en su seno los mas altos y complicados problemas de la ciencia filosófica, pues no solo se refieren directa é inmediatamente al gran problema del origen y naturaleza del conocimiento humano, que es tal vez el mas difícil y capital de la filosofía, sino que se hallan tambien en relacion con el origen y desenvolvimiento del Panteismo.

En efecto; el realismo exagerado concediendo una realidad objetiva á las ideas universales en su estado de generalizacion, y atribuyendo una existencia real

á las mismas independientemente de las condiciones individuantes y singulares, debia llegar necesariamente á la unidad de sustancia é identidad de ser; pues una vez convertidas en realidades existentes segun su estado de generalizacion, las ideas menos universales debian convertirse á su vez en determinacion del ser universal, y no podian ser otra cosa que modificaciones de la entidad primitiva y única. Si la naturaleza universal como tal, tiene una existencia propia é independiente, por ejemplo, si la humanidad tiene una existencia propia con independencia de los individuos, vendrá á ser una sustancia única é inmultiplicable; los individuos serán participaciones de esta sustancia única que constituirá una sustancia comun, y los singulares no vendrán á ser otra cosa mas que modificaciones de esta sustancia comun. Ahora bien: lo que se dice de los individuos respecto de la naturaleza específica, debe decirse igualmente de las esencias específicas y genéricas relativamente á la idea de sustancia y de ente: luego si el conceder á la esencia específica segun su estado de universalidad una existencia real, propia é independiente de los singulares, es hacer de estos otros tantos accidentes ó modos de ser de una sustancia comun, abriendo de esta suerte el camino al Panteismo, el conceder semejante existencia á las esencias universales de ser y de sustancia, como debian concedérsela los partidarios del realismo absoluto, viene á ser lo mismo que establecer de una manera formal y esplícita la unidad absoluta de ser y de sustancia.

En el fondo pues del realismo exagerado que atribuía una existencia propia á las ideas universales en su estado de generalizacion, ocultábase el Panteismo

con todas sus consecuencias, y es preciso confesar que la unidad absoluta del ser y de la sustancia era la última palabra de esta teoría. Asi no debe estrañarnos que semejantes cuestiones diesen ocasion á reyertas y disputas tan encarnizadas y tenaces. Donde la generalidad de los hombres no veia mas que vanas disputas, donde el vulgo de los mismos que frecuentaban las escuelas, tomando tal vez parte en estas contiendas, no descubria mas que un medio de satisfacer la vanidad, ó á lo mas cuestiones secundarias y sin trascendencia, los hombres pensadores, los verdaderos filósofos, los que penetraban el fondo de la cuestion, no podian menos de reconocer, que bajo le apariencia de cuestiones vanas y futiles se agitaban cuestiones de la mas alta importancia, y que la solucion acertada de los problemas mas difíciles de la filosofía dependia en gran parte de las apreciaciones sobre este punto. Hombres como san Anselmo, Alberto Magno, santo Tomás y san Buenaventura, no podian desconocer las tendencias peligrosas del realismo exagerado, ni que en su fondo se ocultaba la unidad absoluta de sustancia con todas sus consecuencias.

Por otra parte los groseros errores de David de Dinant, Amauri de Chartres y demas partidarios del realismo absoluto, errores que podemos calificar de panteistas, puede decirse que constituyen una contraprueba histórica de lo que acabamos de sentar: ellos bastarian para probar que el Panteismo es la última palabra del realismo exagerado, y que á esto se debe en parte el interes y las grandes proporciones que esta controversia presentó en la edad media.

Si se quiere una prueba mas de la que antes hemos

indicado sobre la estension y proporciones que tomaba el Panteismo en la edad media, basta echar una ojeada sobre las obras de Alberto Magno y de santo Tomás, en las cuales se tropieza á cada paso con vigorosas impugnaciones de este error bajo todas las fases y trasformaciones que presentaba á la sazon. El panteismo materialista de David de Dinant habia sido conservado y propagado en toda su desnudez por sus discípulos hasta el tiempo de Alberto Magno, el cual refiere la polémica que sostuvo contra uno de dichos discípulos.

Despues de esponer las razones y fundamentos en que apoyaba este su sistema panteista, añade: (1)

«Un discípulo suyo llamado Balduino disputando contra mí, adujo el siguiente despreciable raciocinio: las cosas que existen y no se diferencian de ninguna manera, se identifican; Dios, la materia y la mente, existen y no se diferencian de ningun modo: luego son una misma cosa. . . . . .Que estas cosas no se diferencian de ninguna manera, intentaba probarlo del modo siguiente: Las cosas que carecen de toda diferencia, no se distinguen entre sí. . . . asi es que los primeros simples carecen de diferencia; porque si tuvieran alguna diferencia serían compuestos: es asi que Dios, la materia prima y la mente, son simples primarios; luego carecen de toda diferencia: luego de ningun modo se diferencian entre sí, y por consiguiente son una misma cosa.»

Despues de haber contestado á las razones y fundamentos en que Dinant apoyaba su panteismo, Alberto

(1) *Ibid.*

Magno disipa y destruye por su base el frívolo raciocinio de su discípulo con las siguientes palabras: (1) «Debe admitirse como verdadero que las cosas que de ningun modo se diferencian entre sí, se identifican; pero es falso el decir, que las primeras cosas simples que por razon de su misma simplicidad no contienen en sí alguna diferencia constitutiva, como parte de las mismas, no se diferencian de ningun modo entre sí: antes al contrario, por esta razon se diferencian en sumo grado, pues se diferencian ó distinguen por sí mismas: asi el hombre y el asno se distinguen por la racionalidad é irracionalidad; pero si se pregunta, como se diferencian entre sí la racionalidad y la irracionalidad, es preciso decir que por si mismas, pues de lo contrario sería necesario proceder *in infinitum* en la designacion de las diferencias, lo cual es imposible. Tambien es falso lo que añadió, á saber; que la mente se compara á las almas como la materia á los cuerpos; pues las almas racionales no son producidas de algun elemento material, sino que son criadas cada una en particular.»

En la época del Renacimiento, en aquella época en que los hombres de letras se dejaron arrastrar de increible entusiasmo hácia los antiguos filósofos cuyos textos trajeran consigo los griegos espulsados de Constantinopla, el Panteismo cuyo desarrollo y progresos retardara hasta entonces el espíritu religioso de la edad media y la palabra autorizada de los grandes filósofos católicos de la misma, levantó la cabeza con desusada pujanza y energía, reapareciendo con nuevas preten-

(1) *Ibid.* ad arg. ult.

siones en medio de la Europa, pretensiones que han sostenido con perseverante tenacidad hasta nuestros dias. Viéronse renacer entonces todos los sistemas y con ellos todos los errores de la filosofía griega: Aristóteles y Platon fueron predicados como los tipos supremos de la ciencia; la moderacion de la filosofía cristiana fue ridiculizada y entregada al desprecio; el espíritu en fin del paganismo sustituyó al espíritu del cristianismo que hasta entonces dominara en el campo de las ciencias.

Esta peligrosa situacion de las inteligencias vino á agravarse con la desenfrenada licencia de pensar, introducida por la reforma protestante. Rotos los diques de la autoridad divina que hasta entonces contuviera dentro de ciertos límites las peligrosas tendencias y las exageraciones científicas de los renacientes, el pensamiento humano sufrió la pena de su insensato orgullo, abrazando los errores mas monstruosos.

El Panteismo que es la fórmula mas natural y científica del Racionalismo, no debia hacerse esperar. El platonismo de los renacientes degeneró muy pronto en el neoplatónismo panteista de los eclécticos alejandrinos, transformándose por último en panteismo formal y esplícito bajo la pluma de Jordano Bruno. En sus obras filosóficas, en que al lado de una penetracion y sutileza de ingenio nada comun, resalta el vigor de una imaginacion sin freno, causa y reflejo á la vez de sus errores especulativos y prácticos, Jordano Bruno desenvuelve los principios panteistas de los pitagóricos, sostiene las doctrinas de los neoplatónicos de la escuela alejandrina, y preludia la moderna filosofía de lo absoluto, desarrollando un sistema panteista, cuyos puntos

de contacto y sorprendente analogía con las doctrinas de Schelling han sido causa, de que la filosofía panteista de este sea mirada como una reproduccion del panteismo del filósofo italiano.

Para Jordano Bruno como para los pitagóricos, Dios es la mónada primitiva, el Ser absoluto del cual dimanan todas las cosas y que forma la esencia de todas ellas. El mundo es una manifestacion esterna y necesaria del Ser absoluto, cuya inteligencia anima todas las existencias individuales que aparecen en el universo. El mundo pues no solo se refiere á la naturaleza misma de la Divinidad, sino que esta viene á ser como el alma universal del mundo y de todas sus partes. «Yo confieso, dice en uno de sus diálogos filosóficos, que la mesa en cuanto mesa no se halla animada, asi como tampoco el vestido en cuanto vestido, el cuero en cuanto cuero, el vidrio como vidrio, sino que en razon de cosas naturales y compuestas, contienen en sí la materia y la forma. Por pequeña que sea una cosa contiene una parte de la potencia espiritual, la cual por poco que el sujeto se encuentre dispuesto, se desenvuelve hasta llegar á ser una planta ó un animal, y recibe los miembros de un cuerpo cualquiera de aquellos que comunmente se denominan animados; porque el alma se halla en todas las cosas, y no hay corpúsculo tan pequeño que no contenga una porcion de la misma y que no sea animado.—Luego todo lo que existe es animal. —No todas las cosas que tienen alma se dicen animadas.—Luego todas las cosas tienen á lo menos vida.—Concedo de buen grado que todas las cosas en si mismas tienen alma, que tienen vida en cuanto á la sustancia, aunque no en cuanto al acto admitido por los peripa-

téticos y por todos aquellos qae definen el alma de una manera demasiado grosera.—Me presentais una argumentacion que hace verosimil la opinion de Anaxágoras, *de que toda cosa se halla en toda cosa,* porque hallándose en todas las cosas el espíritu, ó el alma, ó la forma universal, se sigue que cualquier cosa puede ser producida de cualquiera otra.—Yo afirmo que esta opinion no solo es verosimil, sino tambien verdadera; porque este espíritu existe en todas las cosas, las cuales si no son animales, son ciertamente animadas; si no son tales segun el acto sensible de animalidad y de vida, lo son sin embargo segun cierto principio y primer acto de animalidad y de vida.»

Sentando por otra parte que la unidad primitiva, ó sea Dios, se desenvuelve progresiva y necesariamente en la multiplicidad, Bruno identifica al universo con Dios. Pero esta multiplicidad es meramente fenomenal y se reduce á la unidad absoluta; pues los seres que aparecen en el mundo son fenómenos sin existencia propia y verdadera, es decir, manifestaciones y modos de ser de la sustancia única. De aqui infiere que la sustancia de los cuerpos es inmortal, una y eterna; que el universo considerado como conjunto de todos los cuerpos es tambien uno, y que por consiguiente el espíritu y la materia son una misma cosa en el fondo y en cuanto á la esencia.

En suma, la esencia divina se desenvuelve sucesivamente por medio de dos grandes manifestaciones á las cuales se refieren todas las demas, el espíritu y la materia. En el fondo pues de todas las cosas se encuentra la unidad absoluta, la sustancia única, la esencia universal en la cual se identifican el mundo de los

cuerpos y el de los espíritus, el órden ideal y el real, lo infinito y lo finito, la potencia y la actividad, la posibilidad y la existencia. Por eso llamaba al mundo universal, *animal sanctum, sacrum, et venerabile.* Facil es reconocer por estas indicaciones la afinidad grande que existe entre estas afirmaciones y la teoría panteista desarrollada por Schelling en nuestros dias: esto sin hacer mérito de la de Krause con la cual tiene tambien bastante analogía.

La negacion de la creacion libre y su consiguiente sustitucion por la idea de una produccion necesaria, consecuencia inevitable del error panteista, se halla tambien evidentemente enseñada por Jordano Bruno, lo mismo que la negacion del mal, otra de las deducciones lógicas del Panteismo. Segun los principios de este filósofo analizados por Tennemann «el principio supremo, Dios, es el que lo es y puede ser todo.. . .

. . . .

la sustancia y su fuerza productora se hallan necesariamente determinadas por su naturaleza, no puede obrar de una manera diferente de la manera con que obra; su voluntad es una necesidad y esta necesidad es al mismo tiempo la mas absoluta libertad. Como fuerza primitiva y viva, la Divinidad se manifiesta eternamente por medio de una infinidad de producciones; mas no por eso deja de permanecer una é idéntica, sin fin, sin medida, inmovil y superior á toda comparacion. Ella está en todo, y todo está en ella, porque todas las cosas se desarrollan, viven y obran por ella, y en ella; reside en los senos mas escondidos del mundo como en el todo infinito; lo mismo obra en cada punto del universo que en su conjunto; de donde

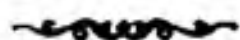
es que todo vive, todo está bien y tiende al bien, porque todo proviene del ser esencialmente bueno.»

La teoría de la ciencia y del conocimiento del filósofo italiano se halla tambien en perfecta consonancia con sus doctrinas panteistas, y pudiera verse en ella una especie de reminiscencia de la teoría del conocimiento de los antiguos neoplatónicos. Partiendo del principio de que fuera de la esencia divina, de la cual el mundo es un efecto y como una manifestacion imperfecta, no existen verdaderas ideas, establece que adquirimos la ciencia por medio de tres facultades en relacion con el triple objeto que forma el fondo y el ser de nuestra ciencia, es decir, la unidad absoluta, el mundo y los individuos: en otros términos: este triple objeto, ó este objeto único bajo tres formas corresponde á las tres facultades de conocer, los sentidos, la razon, el entendimiento por medio de los cuales nos elevamos gradualmente á la posesion de la verdadera ciencia. Por medio de los sentidos percibimos unicamente los fenómenos individuales, modos imperfectos de ser de la unidad primitiva y absoluta, mas bien que existencias verdaderas. La razon comienza á percibir y conocer la unidad absoluta, objeto primordial y esencial de la ciencia, pero de una manera indirecta, es decir, en el mundo, en el cual se refleja esta unidad. Por último, la inteligencia traspasando los límites de los fenómenos, elevándose sobre la multiplicidad aparente y fenomenal de los sentidos y de la razon, se coloca en el seno de la unidad suprema, y por medio de su intuicion, último esfuerzo de la facultad cognoscitiva, llega al último término de la ciencia ó sea al conocimiento de la unidad absoluta, causa de todas

las existencias, fundamento interno de todos los seres, y esencia verdadera y real de todas las cosas.

No es sin razon que Brucker apellidaba á Jordano Bruno *semipitagórico*, porque si bien se reconoce que el fondo de sus doctrinas es panteista, estas doctrinas no constituyen un cuerpo compacto y enlazado, pues si unas veces se acerca al panteismo de los neoplatónicos, otras parece propender al panteismo materialista. (III.)

CAPÍTULO CUARTO.



El Panteismo en los tiempos modernos.

Despues de Jordano Bruno del cual puede decirse que cierra el círculo panteista de la edad media, al mismo tiempo que abre el periodo de la edad moderna, el Panteismo nos presenta dos grandes manifestaciones: el Spinozismo y la Filosofía trascendental, en la cual se comprende tambien el Eclectismo, que no es mas que una aplicacion y un modo de ser de la misma. Estas dos grandes manifestaciones, aunque idénticas en el fondo y en la esencia como todo sistema panteista, que se halla necesariamente condenado á moverse y agitarse en un círculo eterno del cual no le es dado salir, se presentan sin embargo bajo diferentes formas. El Panteismo en Spinoza se presenta bajo una forma mas determinada y concreta, como un desenvolvi-

miento de Dios en el mundo de los cuerpos y de los espíritus, y como la consecuencia necesaria de la idea de Dios y de la imposibilidad de la creacion; así es que el panteismo de Spinoza es un panteismo propiamente realista. Por el contrario, el panteismo de la filosofía germánica, propende en general al idealismo, y afecta un carácter de universalidad desconocido en los anteriores sistemas panteistas.

Sería inutil detenernos en esponer las doctrinas panteistas de Spinoza, toda vez que su conocimiento puede decirse hasta vulgar entre los hombres de letras, y por otra parte las formas precisas y descubiertas con que el autor espuso estas doctrinas, no permiten dudar sobre su inteligencia, ni sobre el verdadero espíritu de su panteismo.

Lo que sí conviene notar es, que el panteismo de Spinoza es hijo legítimo del cartesianismo. Sí, lo repetimos; por amarga que deba parecer esta afirmacion á muchos escritores de nuestros dias, para quienes Descartes es la personificacion y el representante mas autorizado de la metafísica cristiana, no tememos afirmar, y de ello nos hallamos intimamente convencidos, que el método racionalista de Descartes y las tan celebradas especulaciones metafísicas del mismo, ejercieron no escasa influencia en el sistema panteista de Spinoza. No afirmaremos nosotros, como lo han hecho algunos, que Descartes tenia una doble doctrina, una secreta y oculta, es decir, el Panteismo; y otra pública ó sea la consignada en sus enseñanzas y en sus escritos. Tampoco haremos al filósofo francés la injuria de creer, que si no enseñó públicamente el Panteismo, solo le contuvo el temor de los sinsabores y persecu-

ciones que semejante enseñanza le hubiera podido acarrear. Queremos abstenernos tambien de formular un juicio tan severo sobre la capacidad intelectual de Descartes como el que formula Gioberti, cuando dice: «no creo á Descartes capaz, no solo moralmente, mas ni aun intelectualmente, de concebir un sistema como el Spinozismo, el cual, absurdo como es, revela en su autor una profundidad y una fuerza de genio poco ordinarias. Descartes, gran matemático, físico mediano, filósofo incapaz y hombre soberanamente ambicioso, se hubiera atrevido tal vez por amor de la celebridad á profesar el panteismo de la *Etica*, siempre sin embargo bajo la condicion de no correr riesgo alguno por esto, pues no parece que aspirase á ningun género de martirio: jamás hubiera podido inventarlo.»

Cualquiera empero que sea el juicio que se quiera formar sobre los puntos indicados, no puede ponerse en duda, que Descartes sin voluntad intencionada y probablemente sin apercibirse de ello siquiera, preparó el camino á Spinoza, y que el panteismo de este se halla en íntimas relaciones con el cartesianismo.

Y no se nos diga que los cartesianos combatieron siempre contra el Panteismo, y que el mismo Descartes lo combatia en el mero hecho de admitir la pluralidad de sustancias finitas; pues esto solo probará que no siempre los que establecen un principio penetran todas sus consecuencias, ni alcanzan á conocer los absurdos á que lógicamente puede conducir: fenómeno cuya reproduccion por otra parte es demasiado frecuente en la historia de la filosofía, y que es una prueba mas de la debilidad del espíritu humano, y del peligro que existe en la arrogante pretension de fundar y reconstruir de

nuevo la ciencia, rompiendo absolutamente con la tradicion científica, y apoyándose únicamente sobre sí mismo, como pretendió hacerlo Descartes. Veamos si nuestra asercion carece de fundamento.

Sabido es que el sistema panteista de Spinoza tiene por fundamento principal y casi esclusivo la definicion inexacta y equívoca de la sustancia, entendiendo por este nombre una cosa que existe por sí y se concibe por sí misma, es decir, cuyo concepto puede ser formado sin necesidad de concebir otra cosa. Ahora bien; Descartes nos presenta una nocion de la sustancia, semejante en el fondo y hasta en los términos á la que se acaba de indicar. «Cuando nosotros concebimos la sustancia, dice en sus *Principios*, concebimos solamente una cosa que existe de tal manera, *que no tiene necesidad mas que de sí misma para existir*. En lo cual puede haber alguna obscuridad tocante á la esplicacion de esta palabra, de no tener necesidad mas que de sí misma; porque hablando propiamente, á solo Dios conviene esto, y no existe cosa alguna creada que pueda existir un solo momento sin ser sostenida y conservada por su poder.» Hé aquí una definicion de la sustancia que no rechazaria ciertamente el autor de la *Etica*.

Descartes se propone en otra parte la objecion de que tal vez el hombre tiene sin conocerlo él mismo, la facultad ó la fuerza de conservarse, de ser su propia causa y de existir por sí solo; objecion á la cual contesta diciendo, «que si el hombre poseyese semejante virtud, tendria necesariamente conocimiento de esto, porque no considerándose él por el momento mas que como una cosa que piensa, nada puede existir en él de que no tenga ó pueda tener conocimiento, en ra-

zon á que siendo pensamientos todas las acciones de un espíritu, la expresada virtud ó accion, le estaria presente y le sería conocida.» Pasando por alto las inexactitudes lógicas que en tan pocas líneas presenta el *reformador* de la lógica de las Escuelas; sin tomar tampoco en cuenta la afirmacion del *gran metafísico*, que todas las acciones de un espíritu son pensamientos; obsérvese que semejante respuesta, lejos de combatir radicalmente la identidad sustancial entre el hombre y Dios, abre la puerta al panteismo subjetivo de Fichte. Si el fundamento para negar al hombre la facultad de conservarse á si mismo y de ser su propia causa, no es otro que la carencia de percepcion subjetiva relativamente á estos actos, será preciso decir, que la percepcion psicológica es la medida primitiva y absoluta de las fuerzas y atributos del espíritu humano: nadie podrá negar, que de esta afirmacion á la divinizacion del *yo* no es muy difícil el tránsito. Por otra parte, esta doctrina deja el camino espedito á Fichte, para buscar en el *yo* el principio oculto y desconocido que sirve de base á la identificacion del sujeto y del objeto y á la unidad absoluta de sustancia.

Las tendencias panteistas de la filosofía de Descartes y su afinidad lógica con las doctrinas de Spinoza, no se escaparon á la profunda penetracion de Leibnitz el cual dejó consignada esta afinidad en las siguientes notables palabras: «Spinoza no ha hecho mas que cultivar ciertas semillas de la filosofía de Descartes, de manera que á mi juicio importa no poco realmente para la religion y la piedad, que esta filosofía sea reformada por la separacion de los errores que en ella se hallan mezclados con la verdad.»

Cousin en su *Introduccion á la Historia de la Filosofía*, dice hablando de Descartes: «Del mismo modo que sabemos el dia, el mes y el año en que se presentó en el mundo la filosofía griega, con la misma certeza y al propio tiempo con mayores detalles sabemos el dia y año en que nació la filosofía moderna. El padre de vuestros padres hubiera podido conocer al hombre que dió á luz, la filosofía moderna....... Este hombre es un francés, es Descartes. Su primera obra escrita en francés data de 1637. De esta fecha pues data la filosofía moderna.»

El jefe del eclectismo moderno enuncia aqui una gran verdad, sin quererlo, y probablemente sin apercibirse de ello. Nada mas cierto en efecto que la filiacion de la filosofía moderna respecto de la filosofía de Descartes. Pero es bien sabido tambien, que la filosofía moderna, salvas algunas escepciones, se ha hallado constantemente, y se halla al presente acaso mas que nunca, impregnada de Panteismo, cuando no ha sido la espresion del Sensualismo, del Materialismo ó del Ateismo. Asi Mr. Cousin al afirmar que la filosofía moderna, y especialmente la de nuestro siglo procede de Descartes, no hace mas que confirmar, sin advertirlo tal vez, lo que acabo de esponer sobre las íntimas relaciones que existen entre el Panteismo y el cartesianismo. Que si alguna duda pudiera abrigarse sobre este punto, sería suficiente para disiparla, la marcada y esclusiva predileccion que el filósofo francés manifiesta hácia Descartes, y los exagerados elogios que á sus doctrinas y método filosófico tributa, predileccion y elogios que no deben ser estraños á las doctrinas panteistas que hemos visto profesar al gefe del eclectismo moderno.

Aunque es cierto, que los hombres de verdadero saber que, merced á la benéfica influencia del Catolicismo, han sabido reconocer y conservar la verdadera tradicion científica de la filosofía, y que por esta razon se han hallado en estado de apreciar debidamente el valor de los principios y método de la filosofía cartesiana, convienen en reconocer, que el cartesianismo ha favorecido el desarrollo del Panteismo; no lo es menos, que en la historia filosófica de este sistema, suelen pasar del cartesianismo al moderno panteismo germánico y al eclectismo francés por el intermedio de Spinoza esclusivamente. Sin embargo, nosotros abrigamos sobre este punto convicciones, que no se hallan completamente de acuerdo con este modo de estudiar la historia de la filosofía moderna con respecto á la teoría panteista. Nos hallamos profundamente convencidos, de que algunos puntos de las doctrinas de Leibnitz y de Malebranche, desenvueltos y aplicados con mayor ó menor exactitud lógica, han tenido alguna influencia en los modernos sistemas panteistas. Lejos de nosotros el pensamiento de atribuir la nota de panteista á estos dos ilustres filósofos; las indicaciones que vamos á esponer sobre este punto, se refieren únicamente á las doctrinas, pero de ninguna manera á las personas, que indudablemente se hallaban muy lejos de profesar como verdadera la doctrina del Panteismo. Ya hemos tenido ocasion de notar en consonancia con la historia de la filosofía, que no siempre los que establecen un principio ó una doctrina, preven todas sus consecuencias y aplicaciones.

Hemos visto antes que el Idealismo no solo es una fase del Panteismo, sino que puede denominarse su

fórmula mas rigurosa; porque el panteismo ideal es siempre el último término y como la última palabra de este sistema en su desarrollo científico. No es menos evidente por otra parte que el idealismo trascendental desarrollado y aplicado por Fichte, es una de las principales manifestaciones de la filosofía panteista de nuestro siglo.

Ahora bien; no se necesita gran penetracion ni mucha fuerza de raciocino para reconocer que la monadología de Leibnitz y su teoría de la armonía predeterminada, encierra el gérmen del idealismo. Si el alma humana no es mas que una mónada inteligente en la cual se halla contenida originariamente la representacion del mundo, y si la percepcion del mundo esterior es el desenvolvimiento gradual y sucesivo de dicha representacion é idea interna y originaria, es á todas luces evidente que las pruebas relativas á la existencia objetiva del mundo, fundadas sobre las relaciones de nuestros sentidos y facultades perceptivas con los objetos esternos y fenómenos sensibles, carecen de verdadero valor real y objetivo. Si es verdadera la hipótesis de Leibnitz, la inteligencia, la voluntad, la sensibilidad; en una palabra, la actividad humana con todos sus fenómenos, para nada necesitan del mundo esterior y pueden hallar la razon suficiente de su existencia y desarrollo, en el hombre interior, ó sea *en la percepcion representativa del Universo preexistente en la mónada inteligente.*

Es incontestable que la segunda hipótesis del filósofo aleman sobre la armonía predeterminada, hipótesis que viene á ser una consecuencia y aplicacion de la monadología, conduce al mismo resultado. ¿Que

viene á ser en efecto la hipótesis de la armonía predeterminada sino la negacion de toda relacion de causalidad y dependencia entre el mundo esterior y el hombre inteligente, entre el mundo de los cuerpos y el mundo de los espíritus? Si no existe manera alguna de influencia real entre el cuerpo y el espíritu, si son completamente estraños el uno al otro, si entre las acciones del uno y del otro no existen mas relaciones, que las relaciones procedentes únicamente de la voluntad y presciencia del Criador ¿que medio legítimo quedará al filósofo para establecer la existencia objetiva de los cuerpos? Luego la monadología y la teoría leibniciana de la armonía predeterminada, han debido allanar el camino al idealismo de Berkeley, que á su vez solo dista un paso del idealismo trascendental y panteista de Kant y de Fichte.

Por lo que hace á Malebranche es todavia mas patente si cabe la afinidad de sus doctrinas con el Idealismo. Cuando se afirma que la existencia real del mundo esterior solo nos es conocida con certeza por el testimonio de la revelacion; cuando se pretende que no es posible demostrar con la razon natural la existencia objetiva de los cuerpos; se está muy cerca del Idealismo, y el tránsito de semejantes afirmaciones á este sistema no se hace esperar por mucho tiempo. Luego Malebranche que profesa abiertamente estas doctrinas, puede ser considerado con justicia como precursor del Idealismo.

«Dios, nos dice este filósofo en su *Investigacion de la Verdad*, no habla á nuestro espíritu ni le obliga á creer sino de dos maneras; por la evidencia y por la fé. No tengo dificultad en conceder que la fé obliga á

creer que existen realmente los cuerpos; mas por lo que hace á la evidencia, me parece que no es completa sobre este punto y que no nos hallamos invenciblemente arrastrados á creer que exista otra cosa mas que Dios y nuestro espíritu. Cierto es que tenemos una grande propension á creer en la existencia de cuerpos que nos rodean: concedo desde luego esto á Descartes; pero esta propension por mas que nos sea natural, no nos induce á esto por evidencia y sí nos inclina solamente por impresion. Empero nosotros no debemos seguir en nuestros juicios libres mas que la luz y la evidencia, y si nos dejamos llevar de la impresion sensible nos engañaremos casi siempre.»

Las ideas que desenvuelve en uno de sus diálogos sobre la imposibilidad de demostrar la existencia real de los cuerpos, se hallan en perfecta consonancia con el pasage que se acaba de citar. (1) «Me parece que la prudencia me obliga á suspender el juicio sobre la existencia de los cuerpos. Os suplico que me presenteis una demostracion exacta de esta existencia.= ¡Una demostracion exacta! Eso es demasiado, Aristo: os confieso que no poseo semejante demostracion. Me parece por el contrario que tengo demostracion exacta de la *imposibilidad* de una tal demostracion. No temais sin embargo: no me faltan pruebas ciertas y capaces de disipar vuestra duda. . . . . La nocion del ser infinitamente perfecto no envuelve relacion alguna necesaria á las criaturas. Dios se basta á sí mismo plenamente. Asi pues la materia no es una emanacion necesaria de la Divinidad. . . . . . Ahora

(1) *Con. sobre la Metafis.* Con. 6.ª

pues: no es posible dar una demostracion exacta de una verdad, sin que se haga ver que tiene una connexion necesaria con su principio; sin que se haga ver que es una relacion contenida necesariamente en las ideas que se comparan. Luego no es posible demostrar en rigor que existen cuerpos. En efecto: la existencia de los cuerpos...... no se puede deducir demostrativamente de la nocion del Ser infinitamente perfecto y que se basta á sí mismo. Porque las voluntades de Dios que dicen relacion al mundo, no se hallan contenidas en la nocion que de él tenemos. Luego no habiendo mas que estas voluntades que puedan dar el ser á las criaturas, es claro que no se puede demostrar la existencia de los cuerpos.»

Llegamos en fin al último período del Panteismo, es decir, á la filosofía germánica de nuestro siglo, que indudablemente representa uno de los desarrollos mas trascendentales de este sistema, y que envuelve una de las manifestaciones mas científicas de la doctrina panteista, si la ciencia puede tener lugar en la manifestacion del error. Y decimos último período, porque si bien el Eclectismo es cronológicamente posterior, creemos innecesario ocuparnos de él, porque hemos hablado ya de sus doctrinas y tendencias, y sobre todo porque puede con justicia ser calificado de simple reproduccion del panteismo germánico.

Teniendo en cuenta la dificultad de estractar y esponer con claridad los fundamentos y varias fases con que se presenta el panteismo de la escuela germánica, y atendiendo por otra parte á que sería difícil bosquejar un análisis tan concienzudo, conciso, y claro al propio tiempo sobre los indicados puntos como el que

nos ofrece Ancillon, creemos oportuno trascribir sus palabras. (1)

«La filosofía de Kant, ó sea la filosofía crítica, admite el hecho de una dualidad primitiva: sujeto y objeto. El sujeto es el principio de la forma de nuestras representaciones; como facultad de sentir, suministra las condiciones de la sensacion, y como facultad de conocer, las del juicio. El objeto es el principio de la materia de nuestras representaciones, y nos dá las intuiciones fenomenales. Solo hay realidad en la esperiencia, y esta resulta de la aplicacion de las nociones del entendimiento á las intuiciones de los sentidos esternos y del sentido íntimo. Desde el momento que las nociones se separan de la materia suministrada por los sentidos, quedan vacías de sentido, ningun valor tienen, nada significan, nada ofrecen ni enseñan. Por otra parte la materia que ofrecen los sentidos nada presenta que sea necesario y universal, ni tampoco ofrece la menor unidad separada de la forma que le dán las nociones, y sin los caractéres que estas la imprimen. De modo que todo conocimiento supone la union de la forma con la materia, y el concurso del sujeto y del objeto. Es evidente que el sujeto y el objeto no son los seres reales, los seres considerados en sí; puesto que solo conocemos al sujeto con relacion al objeto y el objeto con relacion al sujeto, sin que conozcamos la naturaleza íntima del uno ni del otro.

Verdad es que debe haber algo oculto en el sujeto y en el objeto; pero esa existencia ó ese ser cualquiera que sea, para nosotros es desconocido y equi-

---

(1) *Ensayo de Filos. cit.* por Maret.

vale á X. No podemos esperar ni esforzarnos en penetrar hasta él; porque los sentidos no pueden revelárnoslo, y las nociones son tan solo aplicables al mundo fenomenal; son alas que ya no nos sostienen cuando traspasamos las regiones de la esperiencia. Tampoco la razon pudiera prestarnos este servicio; puesto que solo es la facultad de las ideas incondicionales y absolutas. En virtud de las leyes de su naturaleza, tiende constantemente á dar al conjunto de nuestras representaciones el mayor grado de unidad posible. A esto efecto admite necesariamente ciertas ideas, las cuales imprimen en el sistema de nuestros conocimientos un carácter de totalidad y de unidad cabales y perfectas. Estas ideas son, Dios, el universo y el alma. Su virtud es meramente reguladora; y es menester guardarse de tomarlas por objetos, y menos por seres reales; pues nada pueden decirnos acerca del mundo invisible.

La única facultad del alma que no sea relativa al mundo fenomenal es la libertad: consiste esta en el poder de comenzar voluntariamente una série de acciones independientes de todo cuanto pudiera impedirlas ó llevarlas á efecto. Del seno mismo de la libertad nace la ley del deber. Esta ley, cuyos intereses deben someter á los demás, y cuyas pretensiones son imperativas, nos impone la creencia en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma.

Tales son los principios generales de la filosofía de Kant. Bien se vé que en ella el sujeto y el objeto tienen cada uno su parte, pero esta tan subordinada á la del sujeto, que luego pudo preverse que llegaria un pensador bastante atrevido para prescindir de

todo punto del objeto. El sujeto, en el sistema de Kant, dando la forma del espacio parecia crear la materia, y el mismo sujeto con el poder mágico de sus nociones, hacia nacer las sustancias y las causas, y daba consistencia á la materia. El sujeto aparentemente podia bastarse á si mismo, y era posible desembarazarle de la especie de auxiliar que en el objetó se le habia dejado, y que parecia acceptado mas bien por consideracion que por necesidad. Asi tomó origen el sistema de Fichte ó el idealismo trascendental. Segun los principios de este sistema, el sujetó solo es la fuente de toda realidad y de toda certeza. *Yo igual á Yo*, es la única proposicion que tiene una certeza inmediata; trae su prueba ella misma, y sirve para probar todas las demas. Este sentimiento del Yo no es una ilusion, sino que constituye el pensamiento, y es constituido por el pensamiento. Pensar, es abstraer y reflexionar; estas operaciones se encuentran siempre, y son necesarias para la formacion de las nociones, juicios y raciocinios.

Para pensar en el Yo, es menester hacer abstraccion, apartar la vista de todos los objetos; luego se necesita reflexionar, es decir, replegarse sobre sí mismo, y fijar la vista sobre aquello que ha hecho abstraccion de todas las cosas.

Esta manera de proceder no bastaria para hacer constar la existencia y la realidad del sujeto trascendental, y solo se le alcanzaria á medias. Pensar es obrar; pensar en el Yo es traer la accion del pensamiento sobre sí misma, de modo, que el ser que piensa y la cosa pensada se confundan en un mismo punto de vista. Entonces el Yo se *pone* á si mismo por un

acto de su libertad; y esta accion primitiva, que es menester distinguir bien de un hecho primitivo, es el principio generador de la ciencia.

De este acto primitivo resulta todo lo que no es Yo, á saber, el universo. Todo lo que no es Yo, es la antítesis natural y necesaria del Yo, y le sigue siempre como la sombra á la luz. Asi como el sujeto es, en un sentido trascendental, la única realidad, y este sujeto, en virtud de un acto primitivo se *pone* á sí mismo; es evidente que saber y existir son una misma cosa, pues lo que existe sabe que existe, y aquello que sabe ó conoce, es la única existencia real.

Fichte ha hecho desaparecer, pues, el objeto ó el mundo esterno, para no reconocer mas existencia que la del sujeto, del Yo. Con todo, pudiera ofrecerse alguna duda sobre la naturaleza de los procedimientos con los cuales el sujeto se alcanza y se *pone* á sí mismo. Tambien pudiera impugnarse la realidad trascendental del Yo, pues segun los principios de la filosofía crítica, el Yo es á sus propios ojos un simple fenómeno, y solo tiene realidad en su enlace místico con el objeto y el sujeto; como sujeto determinado dificilmente puede tener una existencia real en toda su pureza.

El autor de la filosofía de la naturaleza, Schelling, dió un paso mas; y el sujeto, que habia rehusado al objeto su existencia independiente, que lo habia despojado y aniquilado para tener la honra de producirlo, este sujeto desapareció, y se le negó toda existencia real y trascendental.

Segun Schelling, no se trata ya de examinar si las cosas esteriores tienen una existencia real ó bien si

existe algo fuera de nosotros; sino que se trata de saber si nosotros mismos somos un objeto real en el sentido trascendental de esta palabra. La verdad pura no es la subjetividad absoluta; el sujeto y el objeto son dos correlativos que se suponen, y en el momento en que se quita uno de estos términos, con él se desvanece el otro. La verdad solo se encuentra en la existencia absoluta: no hay mas *que una existencia, una, eterna, é inmutable.* La abstraccion y la reflexion, las cuales en el idealismo trascendental deben conducir al acto puro y libre, por el cual el ser se *pone* á si mismo, son medios lentos é insuficientes; es menester empezar con el acto puro y libre. La filosofía es una creacion enteramente independiente á la cual se llega destruyendo el sujeto y el objeto, el uno por medio del otro, ó el uno con el otro, y colocándose en el punto en que se es igualmente indiferente á ambos. Entonces con un acto llamado intuicion intelectual, se alcanza la existencia absoluta; esta existencia es Dios, que es el principio de la unidad y de la felicidad. Esta existencia es una; afirmarla es lo mismo que conocerla, y conocerla es lo mismo que afirmarla. Nuestro pensamiento individual, finito y limitado, ¿existe todavia para nosotros? Y ¿no podemos hacer que desaparezca de todo punto el sujeto? ¿Quisieramos por lo menos, darnos razon de su existencia? Si creemos tener necesidad de esplicarla, culpa nuestra es; pues ¿porque nos separamos cual convenia del yo individual? ¿Por que mantenemos las formas finitas?

Existe una identidad perfecta entre el conocimiento y la existencia, y la hay asi mismo entre la forma y la materia; mas no podemos dejar de admitir una ver-

dadera antítesis en la existencia absoluta, á saber, la de la unidad y de la pluralidad. ¿En que consiste esa antítesis? ¿de donde viene? El ser en cuanto es unidad perfecta debe manifestarse, pero no puede hacerlo en sí mismo; no puede, pues, manifestarse como entidad, por lo cual es necesariamente preciso que exista él, y que exista otra cosa; y esta es una especie de lazo mágico entre él y lo otro.

Si alguno desechara esas ideas, deberia probar, ó bien que hay otra existencia real diferente de la manifestacion propia, ó bien que puede existir la unidad perfecta sin manifestarse. De esta suerte la existencia real y absoluta consiste en el vínculo que une la unidad con la pluralidad. La unidad como unidad, y la pluralidad como pluralidad no existen propiamente; solo existe la cópula, ó sea la existencia pura y simple.»

Sabido es que Hegel sustituyó la *idea* al yo de Fichte y á la identidad absoluta de Schelling; y que su sistema coincide en el fondo con el de estos dos filósofos. Si el hegelianismo ha gozado de mayor boga durante algun tiempo y entre ciertos hombres, no es ciertamente porque su fondo no sea real y palpablemente panteista, sino probablemente por presentar mayor aparato de formas lógicas y mayor enlace en los procedimientos científicos, pero sobre todo por el carácter de universalidad que distingue la teoría hegeliana por parte de sus aplicaciones. La *idea* adquiere una fecundidad infinita bajo la pluma de Hegel, y su desarrollo determina y esplica la existencia de Dios y del mundo, de la materia y del espíritu, de la historia, de la religion, de la filosofía y de la enciclopedia toda de los conocimientos humanos.

La filosofía alemana, cuyo análisis se acaba de bosquejar, es una prueba mas de la esterilidad que acompaña y acompañará siempre al Panteismo por fecundo que se presente en cuanto á las formas. El Panteismo, como todos los errores y mas que todos los errores, porque es el error fundamental, es incapaz de verdadero desenvolvimiento progresivo: está condenado á moverse en un círculo del cual no le es dado salir: su marcha es el movimiento en la superficie de las aguas y la quietud en el fondo. Todos esos grandes sistemas que á la sombra de algunos nombres célebres han conmovido al mundo literario en nuestro siglo, no envuelven otra cosa en el fondo mas que la unidad de sustancia y la negacion de la creacion, profesadas por el panteismo de todos los tiempos y de todas las edades. Si algunos de estos sistemas nos recuerdan las antiguas cuanto profundas especulaciones de la filosofía vedanta y china, otros pueden apellidarse reminiscencias, ya de la escuela eleática, ya de la doctrina de Jordano Bruno, al paso que algunos de ellos son á su vez una reproduccion y desarrollo del panteismo de Plotino, Jámblico, Proclo y demas neoplatónicos de Alejandría.

Que si de las relaciones históricas pasamos á las apreciaciones lógicas, tendrémos el mismo resultado. Ya hemos visto que la negacion de la distincion absoluta y sustancial de los seres es la última palabra del Panteismo; que este sistema envuelve la negacion de la idea de Dios, y que el bien y el mal moral son para él una palabra que carece de significado: el escepticismo y el nulismo son las últimas consecuencias del Panteismo. Todos estos errores hácia los cuales

gravitan sin cesar é irresistiblemente las doctrinas panteistas de la filosofía alemana, fueron profesados abiertamente en épocas anteriores por algunos panteistas, que en esta parte fueron mas lógicos ó al menos mas atrevidos que los de nuestro siglo. Hasta en la filosofía china cuyo fondo panteista ha sido puesto en duda por algunos, se hallan esplicitamente consignadas algunas de estas deducciones, las cuales constituyen otra prueba incontestable, no solo de la existencia sino de un desenvolvimiento notable de este sistema filosófico en esta nacion.

«El Doctor V Puen Yu, dice el P. Navarrete en su *Historia de China,* (1) mostró que nuestro Tien-Chu, esto es, nuestro Dios, segun que lo nombramos en China, supuesto que viene á ser el Rey de lo Alto, no podia ser sino hechura del Tai-Kie. Que todas las cosas son una misma sustancia universal, ni el espíritu es cosa *realiter distincta* de la sustancia, sino la misma sustancia considerada con la formalidad de estar obrando y gobernando dentro de las cosas. . . . . El doctor Li-Sung-Io, Presidente del consejo de Hacienda, nos dijo muchas veces, que despues de la muerte no habia ni castigo ni premio, sino que los hombres se volvian al vacio de donde salieron.»

Hablando en otra parte de la doctrina de la secta Fohi, y despues de haber manifestado que el panteismo forma el fondo de dichas doctrinas, añade las siguientes sentencias, tomadas de los principales doctores de la indicada secta: (2) «Pi Xi dice: «Yo recibo

(1) Tratad. 5 prelud. 17.
(2) *Ibid.* Trat. 2.°

el ser del medio incorpóreo, ó de la nada, (habla de la materia prima) y asi como todas las cosas salieron de él, salió tambien el hombre. El alma y el entendimiento, de suyo son nada, no tienen lugar donde estar. Xi Ki dice: hacer buenas obras de suyo es nada; hacerlas malas, de la misma manera; mi cuerpo es como unas lavaduras juntas; el alma es semejante al viento: el caos produjo una naturaleza blanca, sin sustancia y sin fundamento; por eso todas las cosas son aparentes, solo tienen la figura esterior.»

CAPÍTULO QUINTO.



La creacion.

Acabamos de trazar á grandes rasgos la historia del panteismo: este bosquejo de su origen, trasformaciones, progresos y analogía de doctrinas, nos parece mas que suficiente para convencer á los que hayan seguido atentamente este exámen, no solo de que el Panteismo es el error universal, es decir, el fondo, la base y como el *substractum* de todos los errores, al cual se refieren mas ó menos inmediatamente todas las grandes aberraciones filosóficas que se reproducen periodicamente en la historia de la filosofía, sino de que la causa inmediata y la razon próxima de la existencia del error panteista, ha sido siempre la negacion de la idea de la creacion, ó á lo menos su nocion inexacta.

La ciencia filosófica es el conocimiento de Dios en el mundo y del mundo en Dios. Pero este conocimiento no es posible sin la idea de la creacion, porque la creacion es la relacion fundamental y primordial de los seres, la base necesaria, y la razon *á priori*, de las relaciones que refieren el mundo á Dios, y que nos conducen al conocimiento de estos dos grandes objetos de la filosofía. Hé aquí porque la filosofía depende esencialmente de la idea de la creacion; hé aquí como y porqué esta idea puede apellidarse justamente la condicion orgánica de la ciencia: hé aquí en una palabra, la razon de la esterilidad de la metafísica moderna. Una vez perdida ú oscurecida la idea cristiana de la creacion, y con ella una de las bases de la verdadera tradicion científica, esta metafísica vióse irresistiblemente arrastrada al Panteismo y á todas sus funestas consecuencias. La rehabilitacion pues de la ciencia filosófica depende esencialmente de la rehabilitacion de la idea de creacion enseñada por la doctrina católica. Sin esta rehabilitacion, la ciencia moderna seguirá condenada á moverse y agitarse en el círculo de hierro del Panteismo, del cual no le será dado salir. Ahí está la historia literaria de nuestro siglo, atestiguando, que á pesar de los increibles-esfuerzos del genio para salir de ese círculo, la filosofía no ha podido llegar en último resultado mas que á una trasformacion y á una nueva fase del Panteismo.

Dios y la creacion envuelven dos ideas, cuya verdad y exactitud pueden decirse en cierta manera recíprocas y como solidarias. No es posible llegar en filosofía, al verdadero concepto de la creacion, si no

se tiene al propio tiempo una idea conveniente y legítima de la esencia de Dios: asi como por otro lado, la negacion ó la falsificacion de la idea de la creacion, conduce á su vez á la negacion del Dios verdadero. Por eso es que santo Tomás se apoya sobre la idea de Dios al desenvolver la verdadera nocion de la creacion, y descendiendo despues á la comparacion entre la Causa primera y las segundas, nos enseña el verdadero procedimiento para la determinacion de las relaciones entre el mundo y Dios, tomando por base la idea misma de la creacion, que es la medida fundamental de estas relaciones.

Oigamos sus palabras, que ellas son suficientes para que formar puedan concepto digno y elevado de la creacion, hasta los entendimientos mas vulgares y menos penetrantes: (1) «Se debe tener con toda certeza que Dios puede producir y produce realmente algo de la nada. Para evidenciar esto se debe tener presente, que todo agente obra en cuanto está en acto y tiene actualidad; por cuya razon es consiguiente que la accion de algun agente le sea atribuida segun el modo con que le conviene ser acto. Las naturalezas particulares envuelven actualidad de un modo particular ó determinado............ porque en ninguna sustancia particular se incluyen los actos y perfecciones de todas las demas cosas que existen ó tienen alguna perfeccion, sino que cada una de ellas tiene alguna actualidad determinada á un género ó una especie. De aqui es que ninguna sustancia particular es productora del ente en cuanto ente, sino de *este ente* en cuanto es ente

(1) *Quaest. Disp. De Poten.* Cuest. 3.ª Art. 1.º

determinado á esta ó aquella especie. Porque todo agente como tal, produce algo semejante á sí: asi es que el agente natural no produce *simpliciter* el ente, sino un ente preexistente ya de alguna manera, y determinando á este ó aquel género de ser. Por eso es que el agente natural obra por medio del movimiento; por lo cual requiere alguna materia que sea sujeto de la mutacion ó movimiento, y de aqui es que no puede producir alguna cosa *ex nihilo*.

Dios, por el contrario, es acto totalmente, tanto en relacion consigo mismo, puesto que es acto puro sin mezcla alguna de potencia, como por comparacion á las criaturas que tienen algun acto de ser, porque en él se encuentra el origen de todos los entes. Por esta razon produce con su accion todo el ente subsistente sin presuponer cosa alguna, como que es principio de todo ser y de *todo* el ser de la cosa: asi es que puede producir *ex nihilo*, y esta accion se llama creacion.»

Toda esta doctrina es una sencilla deduccion de lo que poco antes habia establecido sobre la potencia activa de Dios: (1) «Acerca de la infinidad de su poder, se debe tener presente en especial, que correspondiendo la potencia activa de un ser al acto ó perfeccion del mismo, la estension de esta potencia está en relacion con la naturaleza del acto de este ser, pues la virtud ó fuerza para obrar es tanto mas perfecta en cualquiera cosa, cuanto esta participa mas de la razon de acto. Ahora bien: Dios es acto infinito, lo cual se manifiesta, porque la limitacion del acto se verifica de dos modos: el primer modo es por parte del agente,

(1) *Ibid.* Cuest. 1.ª Art. 2.ª

como la hermosura de una casa recibe su determinacion y límite de la voluntad del artífice. El segundo modo de limitacion es por parte del recipiente, como el calor se limita y recibe determina la cantidad, segun la disposicion del cuerpo en que se introduce. El acto ó ser divino no recibe limitacion ni por parte del agente, porque no procede de otro, sino que existe por si mismo; ni por parte del recipiente, pues no teniendo mezcla alguna de potencialidad, es un acto puro que no se recibe en ningun sujeto distinto de sí mismo........ Por lo mismo que el ser de Dios no se recibe en algun sujeto distinto, por cuanto es la misma existencia pura, no está limitado á algun modo de perfeccion ó de ser, sino que contiene en sí todo el ser......de donde se infiere que su poder ó virtud activa es infinita.»

Una vez establecida la posibilidad de la creacion, y despues de determinar su verdadero concepto fundamental, es decir, la produccion *ex nihilo,* buscando su razon de ser en la misma esencia divina; santo Tomás desenvuelve este concepto esencial de la creacion, llegando por medio de su análisis al descubrimiento de los atributos y propiedades que distinguen la creacion de todas las demas acciones.

«Es evidente, añade, (1) que la accion de Dios, que no presupone materia alguna y se llama creacion, no es movimiento ni mutacion, hablando propiamente: pues todo movimiento ó mutacion en cuanto tal, es un acto ó determinacion de alguna cosa que estaba en potencia para recibir este acto. Mas en la accion de crear, no preexiste alguna cosa que se halle en potencia para

(1) *Sum. contr. Gent.* Lib. 2.° Cap. 17.

recibir el acto ó perfeccion, como ya se ha demostrado: luego la creacion no debe decirse movimiento ni mutacion.

En todo movimiento ó mutacion es preciso que haya alguna cosa que se encuentre de diferente manera ahora que antes, como lo manifiesta el mismo nombre de mutacion. Empero cuando recibe el ser toda la sustancia de la cosa, no puede haber algo idéntico en el fondo que se encuentre de diferente modo antes que despues de la accion, pues en este caso ya no sería producido, sino que se presupondria á la accion: luego la creacion no puede ser mutacion.

Ademas: es necesario que el movimiento ó mutacion preceda en órden de duracion á aquello que es producido por medio de la mutacion ó movimiento; porque el *estar hecho*, (*factum esse*,) es el principio del reposo del agente y el término del movimiento, el cual es una cosa sucesiva: de aqui es, que aquello que se está *produciendo*, no existe; porque mientras dura el movimiento de produccion, la cosa *se hace*, pero no *es*, (*fit, et non est*); mas en el término ya del movimiento en el cual comienza el reposo, ya no *se hace* la cosa, sino que *está hecha*. En la creacion no puede tener lugar esto; porque si esta creacion procediera como movimiento ó mutacion, sería necesario señalarle algun sujeto ó materia sobre la cual obrase, lo cual es contra la razon de la creacion: luego la creacion no es movimiento ni mutacion.»

«Infiérese de lo dicho hasta aqui, (1) que la creacion escluye la sucesion; porque la sucesion es propia del

(1) *Ibid.* Cap. 19.

movimiento, y la creacion ni es movimiento ni término del movimiento; luego escluye de sí la razon de sucesion.

En todo movimiento sucesivo se encuentra algo que tiene razon de medio entre los dos estremos; pues medio es aquello á lo cual la cosa que se mueve sin interrupcion llega antes que al estremo: es así que entre el ser y el no ser, que son como los estremos de la creacion, no puede existir algun medio: luego la sucesion no tiene lugar en la creacion.

En toda produccion que envuelve sucesion, el *fieri* es antes del *factum esse*. Esto no puede verificarse en la creacion; porque el *fieri* que precederia al *factum esse* de la criatura, necesitaria de algun sujeto el cual no podria ser la criatura misma de cuya creacion se habla, pues esta no existe antes de ser producida; ni tampoco podria ser el mismo hacedor, pues recibir el movimiento, no es acto del movente, sino de la cosa movida. Resulta pues que en este caso la creacion tendria *in fieri* y como sujeto recipiente de la accion, alguna materia preexistente de la cosa creada, lo cual es contra la idea misma de creacion. Luego es imposible que la accion creativa envuelva sucesion.

Ademas: la sucesion en la produccion de las cosas, proviene del defecto de la materia que no se halla suficientemente dispuesta desde el principio para la recepcion inmediata de la forma. Asi es que cuando la materia se halla perfectamente dispuesta para recibir la forma, la recibe instantáneamente. . . . .
En la creacion nada se preexige por parte de la mamateria, ni falta al agente para obrar cosa alguna que deba recibir por medio del movimiento, siendo como

es agente inmutable y perfectísimo. Infiérese pues que la creacion se verifica en un instante, siendo simultáneos en ella el *creari* y *creatum est*. Por eso es que la divina Escritura expresa la creacion de las cosas, como hecha de un modo indivisible, cuando dice: «en el principio crió Dios el cielo y la tierra,» por el cual *principio* entiende san Basilio el principio del tiempo que es indivisible.»

La doctrina hasta aqui consignada nos conduce á las siguientes deducciones: 1.ª Ningun cuerpo es capaz de crear. El modo de obrar del cuerpo en cuanto tal es por medio del movimiento: luego siendo este necesariamente sucesivo por razon de su dependencia y relacion con el espacio y el tiempo, repugna que la accion de ningun cuerpo sea creadora, toda vez que segun acabamos de ver, la sucesion repugna á la creacion.

2.ª: Ninguna criatura ni corporal ni espiritual puede ser causa, no solo principal, pero ni siquiera instrumental de la creacion. Toda criatura, cualquiera que sea el grado y perfeccion de su naturaleza, es esencialmente finita en el mero hecho de ser criatura. Luego su poder ó fuerza activa, que nunca puede ser superior á la esencia en quien reside y con la cual debe estar en relacion, es tambien finita esencialmente. Luego su causalidad no puede estenderse al tránsito del no ser absoluto al ser, tránsito que envolviendo una distancia infinita, supone tambien una causalidad infinita. Por otra parte si la creacion importa la produccion total de la cosa *ex nihilo*, escluye de su concepto toda causalidad que presupone algun sujeto ó materia como condicion de su ejercicio: es asi que esta materia ó sujeto es con-

dicion *sine qua non* de la causalidad de toda criatura; puesto que ninguna criatura por lo mismo que es tal puede ejercer su accion sobre la *nada* absoluta. Luego ninguna cosa criada es capaz de cooperar á la creacion, ni aun en razon de causa instrumental, con causalidad eficiente.

Pero oigamos al santo Doctor esponer sus ideas sobre este punto, que ellas ademas de establecer solidamente esta deduccion, nos suministrarán un desarrollo mas completo de la idea de la creacion, sirviendo al propio tiempo de confirmacion y contraprueba á la verdad y exactitud de sus afirmaciones.

(1) «Fue afirmacion de algunos filósofos que Dios crió las sustancias inferiores por medio de las superiores, como se vé en el libro *De Causis* y en la metafísica de Avicena y Algazel. Movíanse á opinar de esta manera, porque creian que de un ser simple no podia proceder inmediatamente mas que una cosa, mediante la cual procederia despues del primer ente la multitud de los demas entes. Al decir esto hablaban como si Dios obrase por necesidad de naturaleza, en cuyo caso de un ente simple no procederia sino una cosa determinada. Empero nosotros ponemos que las cosas criadas proceden de Dios por modo de ciencia y de entendimiento, y segun este modo no existe repugnancia alguna en que de un solo Dios, ente primero y simple, proceda inmediatamente la pluralidad, en razon á que su sabiduria contiene todas las cosas.

Afirmamos por lo tanto en conformidad con la fé católica, que Dios crió inmediatamente todas las sustancias

---

(1) *Quaest. Disp. De Pot.* Cuest. 3.ª Art. 4.

espirituales y la materia de las cosas corporales, teniendo por herético el decir, que alguna cosa ha sido criada por algun ángel ó alguna otra criatura. Sin embargo algunos escritores católicos dijeron, que aunque ninguna criatura puede crear, pudo comunicarse á la criatura el que mediante su ministerio, Dios criase alguna cosa: opinion que sostiene el Maestro de la Sentencias. Otros por el contrario dicen que de ningun modo puede comunicarse á la criatura la facultad de crear, y esta es la opinion mas comun.

Para la resolucion de esta cuestion se debe tener presente, que la creacion importa un poder activo por medio del cual las cosas reciben el ser ó existencia: asi es que esta accion escluye la preexistencia de toda materia, y tampoco presupone ningun otro agente anterior, siendo cierto por otra parte, que estas son las dos únicas cosas que en las criaturas se presuponen para la accion. . . . . Que la creacion no presupone materia, es evidente por su mismo nombre; pues se dice que se crea una cosa cuando se produce *ex nihilo*. Que tampoco presupone otra causa agente anterior, se manifiesta por lo que dice san Agustin en el 3.° libro *De Trinitate*, en donde prueba que los ángeles no son criadores, porque obran en virtud de las virtudes seminales comunicadas á la naturaleza, que son las fuerzas activas que se hallan en su esencia.

Si la creacion pues se toma en sentido propio, es evidente que no puede corresponder mas que al primer Agente; porque la causa segunda no obra sino por influencia de la Causa primera, resultando de aqui, que toda accion de la causa segunda presupone la accion

de otra causa eficiente. Ni aun los mismos filósofos gentiles admitieron que los ángeles ó inteligencias creaban alguna cosa sino por medio de la virtud divina existente en ellos, para que entendamos que la causa segunda puede tener dos acciones: una correspondiente á su propia naturaleza; otra en virtud de la influencia de causa superior. Mas es imposible que la causa segunda sea principio del *ser* en cuanto tal, por su propia virtud, pues esto es propio de la Causa primera.

En efecto; el órden de los efectos es segun el órden de las causas: el primer efecto es el *ser* mismo, ó la existencia; puesto que el ser se presupone para todos los demas efectos, y él no presupone ningun otro. Por eso es que el *dar ser* en cuanto tal, es efecto propio de sola la primera Causa segun propia virtud. Y si alguna otra causa comunica el ser, hace esto en cuanto existe en ella la virtud y operacion de la Causa primera, y no segun su propia virtud, á la manera que el instrumento ejerce la accion instrumental no por virtud propia de su naturaleza, sino por la virtud activa del movente; como el calor natural por la virtud del alma engendra carne viva, mas segun la virtud de su propia naturaleza solamente calienta, disuelve etc. Este es el sentido en que dijeron algunos filósofos que las inteligencias primeras son creadoras de las segundas, en cuanto les dan el *sér* por la virtud de la Causa primera existente en ellas..... Y esto fue principio de idolatria, comenzando á dar culto de latria á las sustancias criadas como creadoras de otras sustancias.

Empero el Maestro de las Sentencias establece que

es comuuicable á la criatura, no el crear por virtud propia y como autoritativamente, sino por via de ministerio en razon de instrumento. Sin embargo, el que lo considere atentamente, reconocerá que esto es imposible. Porque la accion de cualquier agente, aunque proceda de él solo como de instrumento, es necesario que salga de su potencia. Siendo pues necesariamente finita toda potencia de la criatura, repugna que esta influya ú obre en la creacion aun como instrumento, toda vez que la creacion requiere una virtud infinita. Pruébase esto con cinco razones.

La primera, porque la potencia del agente debe ser proporcional á la distancia que se encuentra entre aquello que se produce y el estremo del cual se saca ó procede: asi cuanto el frio es mas vehemente, tanto se necesita mayor fuerza de calor para que el cuerpo pase de frio á caliente. El *no ser* absoluto dista infinitamente del *ser;* porque el *no ser* dista mas de cualquier ente determinado, que lo que ya es ente, por muy distante que este se encuentre respecto de otro ente. Por lo mismo el hacer alguna cosa de lo que en ningun sentido es ente, ó sea de la nada, no puede proceder sino de una potencia infinita . . .

. . . .

. . . .

La tercera razon es, porque exigiendo todo accidente algun sujeto, el cual en la accion es el mismo que recibe la accion; aquella causa solamente no necesitará alguna materia recipiente, cuya accion no sea accidente sino su misma sustancia; lo cual se verifica en solo Dios y por lo mismo á él solo pertenece el crear.

La cuarta razon es, porque recibiendo todas las cau-

sas segundas de la primera, la fuerza ó virtud con que obran, el Agente primero determina en las segundas el modo y órden de obrar, al paso que á él no se le impone modo ú órden por otro agente superior. Y como quiera que el modo de la accion depende tambien de la materia que recibe la accion del agente, será propio del primer Agente obrar sin presuponer materia alguna, suministrando él la materia á todas las causas segundas.

La quinta razon procede por *reduccion á imposible*. Porque la proporcion de las potencias ó fuerzas activas que reducen alguna cosa de la potencia al acto, es segun la distancia de la potencia al acto; pues cuanto mas dista la potencia del acto, tanto se necesita mayor virtud. Luego si hay alguna potencia activa finita que puede producir alguna cosa sin presuponer ninguna potencialidad ó materia, es necesario que haya alguna proporcion entre dicha potencia activa, y otra que solo reduce alguna cosa de la potencia al acto; y asi será necesario decir que existe proporcion entre una no-potencia y una potencia positiva, lo cual es imposible, supuesto que no puede haber proporcion del no ser al ser. Resulta pues que ninguna potencia de la criatura puede crear alguna cosa, ni con propia virtud, ni como instrumento de otro agente.» (IV.)

CAPÍTULO SESTO.



La creacion segun M. Cousin.

Acabamos de ver al genio de la filosofía católica elevarse á una altura á la cual jamás llegaran los mas grandes filósofos del gentilismo; hemosle visto levantarse con atrevido vuelo hasta las regiones mas elevadas de la ontología y de la teodicea, apoderarse alli en el seno de la Divinidad misma, si es lícito hablar asi, de la idea cristiana de la creacion, dilucidar su naturaleza, desenvolver sus grandes caractéres, y llegar finalmente por medio de especulaciones profundas y de un análisis tan delicado como seguro, á formar un concepto verdaderamente filosófico de esa idea fundamental de la ciencia, que solo pudieron vislumbrar como un pálido destello, sin llegar jamás á poseerla

plenamente, los dos genios mas poderosos de la antigua Grecia. Los errores, las lagunas inconcebibles á primera vista, y las vacilaciones que resaltan tan frecuentemente en los escritos de Platon y Aristóteles, se refieren en su mayor parte á la ausencia de la idea de la creacion; porque, lo hemos dicho ya, esta idea es como la condicion orgánica de la ciencia, y su negacion ó inexactitud, no puede menos de conducir á errores é inexactitudes los mas trascendentales en las demas partes de la alta filosofía.

Hemos escuchado la palabra de la razon sometida á la fé, sobre la creacion: la razon humana lejos de hallar trabas á su vuelo en la autoridad de la Iglesia y en la revelacion, se ha servido de la fé como de un pedestal para levantarse á una altura desconocida de la filosofía pagana. Escuchemos ahora la palabra de esa misma razon separada de la revelacion, y que cree rebajada su dignidad, amenguadas sus fuerzas y conculcados sus derechos, por marchar en dependencia y armonía con la palabra de Dios.

No creemos necesario detenernos en manifestar, que la idea de la creacion desenvuelta por santo Tomás, es la negacion mas radical y la antítesis mas completa de la creacion enseñada por el Panteismo. La creacion panteista es la simple emanacion de los seres particulares de la sustancia única y universal; es la accion con que Dios, sustancia absoluta, saca de su seno y de su propio ser las sustancias finitas como la araña que saca do su interior la sustancia con que forma su tela; es la accion con que la sustancia necesaria, infinita, absoluta, se desarrolla y manifiesta en las sustancias contingentes, finitas y relativas: en una

palabra, es la negacion de la creacion; porque la creacion verdadera envuelve esencialmente la pluralidad y distincion sustancial, al paso que la creacion panteista escluye estos dos caractéres, admitiendo una pluralidad aparente y una distincion puramente fenomenal.

La creacion enseñada por santo Tomás, es al contrario la accion por medio de la cual la Sustancia y el Ser por esencia, llama á la existencia las cosas que no son; y esto no comunicándoles alguna parte de su misma sustancia, sino haciéndolas pasar inmediatamente al ser desde la nada absoluta; es la accion que se termina á sustancias contingentes, relativas y finitas, sí, pero distintas numérica y sustancialmente de la sustancia creante: los seres sustanciales, término de esta accion, lejos de identificarse en el fondo con la sustancia infinita ó de ser meras trasformaciones y manifestaciones fenomenales de la misma, se hallan siempre colocados á una distancia infinita del principio creante sin confundirse ni identificarse jamás con él.

En lugares ó siglos en que ha dominado ó domina el Cristianismo, la idea panteista de la creacion rara vez se presenta bajo la forma de emanacion pura. La influencia de esta Religion déjase sentir en sus mismos enemigos, que muchas veces se hallan dominados por sus enseñanzas, sin quererlo y tal vez sin apercibirse de ello. Asi es que merced á la elevacion y dignidad que el Cristianismo ha comunicado á la razon humana no menos que á ciertas ideas, familiarizándolas, por decirlo asi, con todas las inteligencias y haciéndolas entrar en el círculo de las verdades de sentido comun, la emanacion pura, que es una de las

fórmulas mas legítimas y primitivas del Panteismo en su negacion de la creacion, no se presenta comunmente en toda su desnudéz. Por eso vemos á uno de las principales representantes del moderno panteismo racionalista, Mr. Cousin, sustituir á la idea católica de la creacion, tan sólidamente establecida y desarrollada por santo Tomás, la idea de una creacion, que si bien en el fondo no es mas que la emanacion panteista, aparece tanto mas peligrosa, cuanto su fórmula esterior parece alejarse de la teoría panteista, teniendo al propio tiempo la estraña pretension de ser la espresion verdadera de la doctrina católica sobre la creacion. Veamos si las graves acusaciones que dirigimos contra el gefe del eclectismo de nuestro siglo carecen ó no de fundamento.

Despues de consignar la identificacion de los conceptos de causa absoluta y de sustancia, estableciendo al mismo tiempo la inseparabilidad y necesidad de la accion en la causa absoluta; despues de hacer grandes esfuerzos tambien para probar, que es absurda y contradictoria la idea que se tiene comunmente de la creacion, cuando se dice que «crear es sacar alguna cosa de la nada,» Mr. Cousin añade las siguientes palabras: (1) «¿Qué cosa es crear, no segun el método hipotético, sino segun el método que hemos seguido, segun este método que busca siempre en la conciencia humana lo que mas tarde aplicará á la esencia divina, por medio de una induccion superior? Crear es una cosa muy poco dificil de concebir, puesto que es una cosa que hacemos en todos los mi-

(1) *Intr. á la Histor. de la Filosof.* Lecc. 5.ª pag. 100.

nutos; en efecto, *nosotros creamos cada vez que hacemos un acto libre. . . . .* Asi pues causar es crear: pero ¿con que? ¿con nada? No seguramente; todo al contrario, con el fondo mismo de nuestra existencia, es decir, con toda nuestra fuerza creatriz, con toda nuestra libertad, con toda nuestra actividad voluntaria, con toda nuestra personalidad. El hombre no saca de la nada la accion que todavia no ha hecho, pero que va á hacer; la saca del poder que tiene de hacerla; la saca de si mismo. *Hé aquí el tipo de la creacion: la creacion divina es de la misma naturaleza.»*

Indudablemente la creacion de Mr. Cousin *es muy poco difícil de comprender:* si nosotros *creamos* cuando ponemos algun acto libre; si nuestras acciones son verdaderas creaciones; si el ejercicio de nuestras facultades ó potencias activas es una verdadera creacion, la adquisicion de esta idea no puede ofrecer dificultad alguna, á lo menos relativamente á su existencia. Asi pues cuando los dos grandes genios de la antigüedad cayeron en graves errores por carecer de la idea de la creacion, cuando Platon afirmaba la eternidad é independencia de ser de la materia, y Aristóteles se esforzaba en probar la eternidad del mundo, y todo esto por no haber sabido elevarse á un concepto preciso y conveniente de la creacion; Platon y Aristóteles fueron sin duda unos imbéciles, pues teniendo en si mismos el tipo exacto de la creacion no se apercibieron de ello. ¿Será que Platon y Aristóteles no poseian un conocimiento tan exacto de la naturaleza de nuestras acciones, como el gefe del eclecticismo? Por lo que á nosotros hace creemos por el contrario, que por lo mismo que poseyeron un conoci-

miento mas profundo y exacto de la verdadera naturaleza de las acciones humanas que Mr. Cousin, reconocieron que eran insuficientes para esplicar el origen primordial del mundo y de los seres. Aristóteles para quien los actos se distinguen realmente de las potencias de las cuales proceden, potencias que son una entidad real que recibe su especie y modo de ser de los actos á los cuales se ordena; Aristóteles para quien la accion humana es el complemento y perfeccion de una potencia real preexistente; Aristóteles en fin para quien toda accion de los entes finitos preexiste virtualmente en alguna potencia activa ó pasiva, y para quien en consecuencia la accion, tomada adecúadamente, es como una mezcla de acto y de potencia, no podia trasladar al Ser infinito, á Dios, á quien con expresion profundamente filosófica llama *acto puro*, el modo de obrar del hombre, la accion de entes finitos que envuelven siempre alguna potencialidad.

Apenas hay una línea en el pasage citado de Mr. Cousin en que no se establezca un error ó se envuelva alguna inexactitud. *Causar*, nos dice el profesor de Paris, *es crear*. Hasta ahora se habia creido y asi lo habian afirmado casi unánimemente los filósofos, que la accion de crear envolvia alguna cosa mas que la simple causalidad, y que si bien esta accion es una forma de la causalidad y su tipo mas perfecto, si se quiere, no por eso se debian identificar absolutamente, ni confundir la idea de creacion con la simple razon de causa. El fuego ó calor que calienta un cuerpo que le está cercano, es causa de un nuevo estado en este cuerpo, el hombre que arroja una piedra es causa de su movimiento, el estatuario que tomando un trozo de

mármol llega á formar una bella estatua, es causa de la forma artística que constituye su razon de ser, ¿diremos por ventura que el fuego crea el calor, el hombre el movimiento, ó que el estatuario crea la estatua? ¿No es evidente que en este caso, la creacion de este mundo hecha por la palabra de Dios segun la revelacion, podria reducirse á la creacion platoniana, en la cual Dios ordena y dispone la materia preexistente que no ha sido producida por él?

Sigamos el desarrollo de la idea de la creacion cousiniana. Despues de confundir la causalidad con la creacion, el filósofo francés pregunta: ¿con qué se crea? ¿con nada? antes al contrario la creacion se hace «con el fondo mismo de nuestra existencia, es decir, con toda nuestra personalidad.» Detengámonos un poco, y deslindemos las ideas que aqui se presentan, y cuya confusion es tal vez el verdadero origen del error que venimos combatiendo.

¿Que quiere decir el jefe del eclectismo cuando niega la posibilidad de crear con *nada?* Es evidente que si esto se refiere á la nada absoluta, aun respecto del agente, de manera que la creacion sea imposible en la hipótesis de la nada absoluta y de la no existencia de algun ente necesario anterior á la creacion, la afirmacion de Mr. Cousin es muy verdadera, pero estraña completamente á la presente controversia, siendo incontestable, que la hipótesis de la nada absoluta hace de todo punto imposible la creacion, la cual sería en este caso una quimera y una contradiccion, segun una frase del mismo escritor. Si por el contrario las palabras de nuestro filósofo se refieren á la posibilidad de la creacion *ex nihilo rei creatæ*, ó en otros térmi-

nos, que la accion creante al producir las criaturas, necesita de algun sujeto ó materia sobre la cual obre, entonces tendremos la prueba irrefragable de que la creacion de Mr. Cousin es la negacion mas radical de la idea católica de la creacion enseñada por santo Tomás.

En efecto; la carencia absoluta de todo sujeto en el cual se reciba y sobre el cual obre la accion del agente creador, es lo que constituye la naturaleza propia de la creacion, y el origen de su diferencia radical de todas las demas acciones, segun la doctrina del santo Doctor. Cousin por el contrario supone que es imposible la accion de crear *ex nihilo*, *con nada:* por eso nos ofrece como ejemplo de la creacion, acciones que lejos de producirse *ex nihilo*, presuponen una entidad real, es decir, la potencia activa, que por medio de ellas pasa del acto primero al acto segundo; y presupone tambien un sujeto en el cual se reciben, sujeto que es el mismo sustancialmente antes y despues de la accion, que no hace mas que adquirir un nuevo estado y modo de ser, sujeto en fin cuya existencia es anterior á la accion que se llama creadora. El hombre que indiferente al presente para escribir, se determina y pone este acto libre, no se puede decir en buena filosofía que crea, porque crear una cosa es sacarla de la nada de si misma; pero el hombre no saca de la nada el acto de escribir, sino de la voluntad que es su potencia ó si se quiere, *del fondo mismo de su existencia* en la cual se contiene virtualmente y que le sirve de principio y de sujeto á la vez; en una palabra, el hombre que *quiere* un objeto carecia de determinacion anterior, su voluntad pasa de un estado á otro,

ó como dice muy bien santo Tomás, se reduce de la potencia al acto; pero no saca este acto de la nada.

Si quisieramos señalar el origen del error y de la inexactitud que se nota, lo mismo en las nociones que en los ejemplos aducidos por Mr. Cousin en confirmacion de su modo de concebir la creacion, no nos sería dificil tal vez encontrarlo en la confusion de los conceptos de potencia y de posibilidad. Al poner por tipo de la creacion la produccion de nuestros actos libres, parece indicar ó suponer, que semejante produccion solo presupone ademas de la causa eficiente la mera posibilidad de estos actos. Sin embargo, bien puede decirse, que lo que establece una distincion inmediata entre la produccion de estos actos y la verdadera creacion, es precisamente que los primeros no solo presuponen la causa eficiente y la posibilidad, sino tambien su potencia activa ó pasiva en algun sujeto, lo cual viene á ser un principio de realizacion para los mismos, distinto del principio eficiente; una incoacion en fin, y como el *fieri* radical, subjetivo é inicial de dichos actos. Por el contrario, el término de la creacion solo presupone por una parte el principio eficiente, y por otra la mera posibilidad del efecto, pero no su *potencia* ó sea la preexistencia de su estado potencial y como incoado en algun sujeto como en el caso anterior, exigiendo antes bien como condicion esencial, *nihilum totale ex parte subjecti.*

De aqui es que los ejemplos de que echa mano Mr. Cousin para inducirnos á formar concepto de la creacion, no solo carecen de verdad, sino que pueden decirse de ningun valor por ser completamente estraños á la cuestion. El término de la accion creativa es la

sustancia y no sus accidentes ó modificaciones; porque el término de la creacion es el tránsito del no ser al ser, ó la existencia, y el ser conviene propiamente á las sustancias, toda vez que los accidentes mas bien que seres deben decirse modos de ser, ó sea *entis entia*, como los apellidaba santo Tomás. La fuerza de estas consideraciones es de mayor peso para los admiradores de Descartes y los partidarios de su filosofía, los cuales no admiten distincion real entre la sustancia y sus accidentes. Luego los ejemplos presentados por el filósofo francés para dar idea de la creacion, ó mejor dicho, como tipos de la misma, carecen hasta de sentido y son absolutamente estraños á la cuestion, supuesto que el efecto propio y el término de la creacion es el ser de la sustancia, y no meras modificaciones ó accidentes de la misma. «Ni la materia primera, dice santo Tomás, (1) ni la forma, ni el accidente, se debe decir propiamente que *son hechos*, sino que lo que propiamente es producido es la sustancia; porque siendo cierto que el *fieri* de una cosa se ordena al ser ó existencia de la misma, á aquello conviene con propiedad el *fieri*, á quien compete el ser, es decir, á la cosa subsistente. Asi pues no se puede decir en rigor que la materia prima, la forma, ni el accidente son creados, sino que son concreados.»

Pero nos olvidábamos de que Mr. Cousin profesa el Panteismo; nos olvidábamos de que el jefe del moderno eclectismo debia profesar respecto de la creacion una doctrina análoga á la de los eclécticos alejandrinos; nos olvidábamos en una palabra, de que la

(1) *Loc. cit.* Art. 1.º ad 12.m

creacion del escritor que introdujo en Francia el panteismo de Hegel, no podia ser otra cosa en el fondo que ó la emanacion panteista ó una creacion puramente de fenómenos. Así no hay que estrañar que nos presente como ejemplos de la creacion la produccion de accidentes y modificaciones: sabemos ya que la creacion del panteismo no puede ser mas que una *manifestacion nueva* de la misma cosa, nna produccion aparente y fenomenal. Donde hay unidad absoluta de sustancia no puede tener lugar la creacion sustancial; cuando se admite una sola sustancia, la creacion católica, la creacion enseñada por santo Tomás, la creacion que se termina á sustancias reales, finitas, contingentes, múltiples, que se distinguen realmente entre sí y mas aun de Dios, es una palabra vana, es un contrasentido.

Para convencerse de que la creacion de Cousin no es otra cosa en el fondo que la emanacion panteista, basta recordar que en el pasage arriba citado se afirma, *que la creacion divina es de la misma naturaleza* que la produccion de nuestros actos libres que este escritor nos presenta como tipo legítimo de la creacion. Luego al afirmar que el hombre no saca estos actos de la nada sino de sí mismo, indica suficientemente que en su opinion, cuando Dios crea alguna cosa, no la saca de la nada sino de sí mismo. Creemos que los sectarios de la filosofía vedanta, no hallarian dificultad en admitir esta creacion.

Pero no es necesario recurrir á raciocinios ni deducciones para venir en conocimiento de lo que significa la creacion de Mr. Cousin. Véase el siguiente pasage en que este filósofo consigna expresamente, que

Dios al crear las cosas no las saca de la nada sino de sí mismo: «Dios, dice, (1) si es una causa puede crear, y si es una causa absoluta no puede menos de crear, *y al crear el universo, no lo saca de la nada;* lo saca de sí mismo, de ese poder de causalidad y creacion del cual nosotros hombres débiles poseemos una porcion: y toda la diferencia de nuestra creacion á la de Dios, es la diferencia general de Dios al hombre, la diferencia de la causa absoluta á la causa relativa. . . . . Mis creaciones, como mi fuerza creatriz son relativas, contingentes, limitadas; pero sin embargo son creaciones, y en ellas se encuentra el tipo de la concepcion de la creacion divina. Dios crea pues, crea en virtud de su potencia creadora: saca al mundo, *no de la nada*, que no existe, sino de sí mismo que es el principio de la existencia. . . . . . . Hay mas; *Dios crea consigo mismo.*»

Echemos por el momento á un lado la necesidad absoluta de la creacion, enseñada aqui por Mr. Cousin, prescindamos por ahora de ese error capital que bastaria por sí solo á falta de pruebas mas precisas, para indicarnos la afinidad que existe entre la creacion del filósofo ecléctico y la del panteismo. ¿Puede enseñarse de una manera mas terminante la emanacion del mundo de la sustancia divina? ¿Cabe mayor antagonismo entre la idea de la creacion católica desarrollada por santo Tomás y la idea de la creacion enseñada aqui por el jefe del eclectismo? ¿Es posible formular de una manera mas incontestable la negacion radical de la creacion católica?

---

(1) *Ibid.* pag. 102.

Mientras santo Tomás afirma, que Dios por lo mismo que se halla dotado de una potencia infinita puede *sacar el mundo de la nada;* mientras afirma que la facultad de crear compete esclusivamente á Dios, porque él solo puede operar sin sujeto y sin materia de ningun género, refiriendo á este concepto la diferencia radical entre la fuerza creatriz en Dios y la potencia activa en las criaturas, entre la accion del ente infinito que crea la cosa, y la accion del ente finito que produce algo *en la cosa;* mientras afirma que no puede haber creacion verdadera en donde no hay produccion *ex nihilo totali* de la cosa *que es* ó recibe el ser por la creacion y que viene á ser el término de esta accion; mientras afirma en fin que la reduccion al acto de una cosa contenida potencialmente en otra, que la eduecion de una sustancia de otra sustancia, son conceptos que repugnan y escluyen el concepto de verdadera creacion; el jefe de la escuela ecléctica afirma por el contrario, que el universo sale del mismo Dios, que el mundo no pasa de la nada absoluta de su ser al ser; en una palabra, que Dios al crear el mundo, *no lo saca de la nada sino de si mismo.* ¿De parte de quien está la razon y la verdad? ¿Cual de estas dos nociones de la creacion envuelve un conocimiento mas profundo y filosófico de esta accion en su naturaleza íntima y en sus relaciones con las acciones de los entes finitos? ¿Cual de estas dos ideas nos hace formar un concepto mas digno y elevado de la Divinidad y de su omnipotencia en sus relaciones con las criaturas? ¿Cual de estas dos creaciones se halla mas distante de la emanacion panteista?

El jefe del eclectismo puede gloriarse si le place, de haber descubierto en los actos libres del hombre

un tipo exacto de la creacion; puede afirmar en buena hora que la creacion divina es de la misma naturaleza que la produccion de nuestros actos, que no son en si mismos mas que accidentes ó modificaciones de nuestra existencia, si bien le place; puede, hasta presentar la idea de su creacion como una invencion de su genio; pero mientras esta idea y esta creacion no sean otra cosa en el fondo que una fase, un desenvolvimiento, una trasformacion de la emanacion panteista, jamás le será dado elevarse á la altura de la creacion cristiana, ni menos aun blasonar de catolicismo, afirmando que la creacion enseñada por él, es la creacion enseñada por la Iglesia. No, la creacion de Mr. Cousin lejos de ser la expresion de la verdadera tradicion científica de la Iglesia Católica, es por el contrario la negacion de esta tradicion científica, enseñada y conservada por los antiguos Padres y Doctores, y desarrollada filosóficamente y en grande escala por la pluma de santo Tomás. (1) *In Principio, quod est de te,* decia san Agustin, *in Sapientia tua, quæ nata est de substantia tua, fecisti aliquid, et de nihilo. Fecisti enim cœlum et terram, non de te, nam esset æquale Unigenito tuo, ac per hoc tibi.* Asi cuando Mr. Cousin nos dice que Dios crió el mundo, nó de la nada sino de si mismo, destruye la palabra de san Agustin cuando dice: «*hiciste tambien algo de la nada:* hiciste el cielo y la tierra, *no de ti,* pues en este caso sería igual á tu Unigénito.»

Terminarémos este sucinto exámen sobre la creacion ecléctica, deduciendo con santo Tomás que «por

(1) *Confes.* Lib. 12. Cap. 7.

lo hasta aqui espuesto, se reconoce la vanidad de los que impugnan la creacion con razones tomadas de la naturaleza del movimiento ó mutacion; como por ejemplo, que es necesario que la creacion se reciba en algun sujeto ó materia como los demas movimientos ó mutaciones; por que sería preciso admitir que el no ser se muda en ser. . . . La creacion pues no es una mutacion, sino la misma dependencia del ser criado en órden al principio por el cual es producido, y asi pertenece al género de relacion. Considerada pues la creacion por parte de la cosa misma creada, no hay inconveniente en decir que existe en algun sujeto: empero el nombre de mutacion solo se le puede atribuir segun nuestro modo de concebir, es decir, en cuanto el entendimiento considera una misma cosa, primero como no existente, y despues como existente.»

Al establecer en este pasage que la creacion solo envuelve un sujeto recipiente considerada pasivamente, es decir, en cuanto por la creacion se puede significar la simple relacion de dependencia que el término de la creacion contiene respecto de su principio, despues de haber probado que la creacion en razon de accion y en cuanto procede de Dios, escluye todo sujeto recipiente y toda razon de materia, es evidente que el santo Doctor por medio de estas sencillas palabras que encierran una doctrina tan exacta como profunda, ataca por su base el error de Mr. Cousin. Por poco que se reflexione, en efecto, se descubre facilmente que las concepciones inexactas de este filósofo y sus afirmaciones gratuitas sobre la creacion, no reconocen otro origen que el querer confundir y asimilar la creacion divina con los mo-

vimientos y mutaciones que tienen lugar en los entes finitos, trasladando á la primera, atributos que solo convienen á las mutaciones finitas. Consignadas quedan las palabras en que santo Tomás establece de una manera inconcusa, que la creacion como accion divina, dista mucho de identificarse con la naturaleza del movimiento, de la sucesion y de las mutaciones finitas. Los que con alguna atencion hayan seguido esos raciocinios y la esplicacion que hace de esta doctrina en el pasage que se acaba de trascribir, podrán apreciar facilmente el valor filosófico de las afirmaciones de Mr. Cousin.

CAPÍTULO SÉPTIMO.



Existencia de la Creacion.

El exámen del verdadero concepto y de la esencia de la creacion, nos conduce naturalmente al exámen de su existencia. Santo Tomás antes de establecer directamente la existencia de la creacion, establece de una manera incontestable, que todo lo que existe procede de Dios. Creo oportuno esponer algunas de sus pruebas, no solo porque sirven de antecedente á la existencia de la creacion, sino tambien por la singular elevacion ontológica que en ellas resplandece. (1)

«Toda vez que se ha probado antes que Dios es principio de ser respecto de algunos entes, conviene

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.º Cap. 15.

demostrar ahora que ninguna cosa distinta de él existe sino por él. Todo lo que conviene á alguna esencia, no en cuanto es tal esencia, le conviene por medio de alguna causa; porque lo que no tiene causa, es primero é inmediato, por lo cual existirá por sí mismo y será tal con independencia de otro ser. Mas es imposible que una cosa convenga á dos entes, de manera que convenga á los dos en cuanto tales segun su esencia propia; pues lo que se dice de alguna cosa en cuanto tal ó sea esencialmente, no escede ni es superior á la naturaleza de esa cosa, como el tener tres ángulos iguales á dos rectos, no escede la esencia del triángulo del cual se predica, sino que se convierte con él. Luego si algo conviene á dos cosas, no conviene á la una y á la otra en cuanto que son tales. Luego es imposible que una misma cosa se predique de dos entes sin que de alguno de ellos se verifique la predicacion por razon de alguna causa; sino que es necesario, ó que el uno sea causa del otro, como el fuego es causa del calor en algun cuerpo natural, no obstante que los dos se llaman cálidos; ó es necesario que un tercero sea causa respecto de los dos, como el fuego es causa de la luz en dos candelas.

Ahora bien: el ser se dice ó enuncia de todo aquello que existe: luego es imposible que existan dos cosas de las cuales ninguna tenga causa de ser, sino que es preciso ó que estas dos cosas supuestas tengan la causa de ser en otra tercera; ó que la una de ellas sea causa de ser respecto de la otra. Luego es necesario que todo lo que de cualquier manera existe, reciba el ser de aquel cuyo ser no tiene ninguna causa. Es asi que segun antes se ha demostrado,

Dios es un ente de tal naturaleza que no reconoce causa alguna de su ser; luego todo cuanto existe, cualquiera que sea el modo de su ser, procede de Dios.

Segun el órden de los efectos es necesario que sea tambien el de las causas, porque los efectos son siempre proporcionales á sus causas. De aqui se infiere que asi como los efectos particulares y determinados se refieren á sus peculiares causas, asi tambien lo que es comun á todos los efectos, es preciso que se refiera á alguna causa comun ó universal. . . . . Lo que se encuentra de comun en todos los efectos, es la razon de ser; luego es preciso que sobre todas las causas particulares exista alguna á la cual pertenezca dar el ser: es asi que la Causa primera es Dios, segun queda probado; luego cuantas cosas existen reciben su existencia de Dios.

Lo que se dice de alguna cosa por esencia, es causa de lo que se denomina tal por participacion, como el fuego es causa de todas las cosas puestas en combustion en cuanto tales. Dios es ente por esencia; porque es su misma existencia ó ser; todo otro ente es ente por participacion, supuesto que el ente que es su misma existencia no puede ser mas que uno: luego Dios es causa de ser para todas las demas cosas.»

Una vez establecida la dependencia necesaria de todo ser finito y su procedencia de Dios, santo Tomás pasa á consignar el modo de esta produccion desenvolviendo á un mismo tiempo la posibilidad y la existencia de la creacion. Oigamos sus palabras: (1) «Infiérese de esto, que Dios produjo el ser de las co-

(1) *Ibid.* Cap. 16.

sas, sin que preexistiese otra alguna como materia. Porque concedido que una cosa es efecto de Dios, ó preexiste algo á este efecto, ó no: si nada preexiste, subsiste nuestra afirmacion, á saber, que Dios produce el efecto sin necesidad de que preexista alguna cosa fuera de él: si preexiste algo, ó es necesario proceder *in infinitum*, lo cual repugna en las causas materiales, ó será necesario llegar á alguna causa material que no presuponga otra, la cual ciertamente no puede ser el mismo Dios, habiéndose demostrado ya que Dios no puede ser materia de alguna cosa. Tampoco puede haber alguna cosa distinta de Dios, respecto de la cual Dios no sea causa de existir, como se acaba de probar. Resulta pues que Dios no necesita de materia preexistente *ex qua operatur*, en la produccion de sus efectos.

Cualquiera materia de un efecto, se determina á alguna especie por medio de la forma que se pone en ella; luego el obrar ó producir algo *ex materia præjacente*, introduciendo una forma cualquiera en esa materia, es propio del agente que produce alguna especie determinada ó modo particular de ser: es asi que el agente de esta clase es un agente particular, toda vez que las causas son proporcionadas á sus efectos; luego el agente que requiere necesariamente alguna materia *ex qua operatur*, tiene razon de agente particular. Dios es agente en razon de causa universal del ser, segun queda probado; luego en su accion no requiere materia alguna preexistente.

Cuanto algun efecto es mas universal, tanto su causa propia es mas perfecta; porque cuanto la causa es mas alta, tanto su virtud activa se estiende á mas efectos. Es asi que la existencia es un efecto mas uni-

versal que el movimiento, puesto que hay entes que carecen de movimiento, como las piedras y otros entes análogos, segun enseñan los filósofos: luego es preciso que sobre la causa que no obra sino por medio del movimiento y determinando mutaciones en la materia, exista otra causa que sea primer principio de la existencia, la cual ya está probado que no es otra sino Dios. Luego Dios no obra por movimiento, ni por medio de mutaciones de la materia solamente. Pero lo que no puede producir las cosas sino *ex materia præjacente*, solo obra por medio del movimiento y mutacion, pues hacer alguna cosa de materia presupuesta, es hacerla por medio de algun movimiento ó mutacion: luego no es imposible producir el ser de algunas cosas sin materia preexistente. Luego Dios produce la existencia de las cosas sin necesidad de materia preexistente.

Todo agente en cuanto tal, produce algo semejante á sí, puesto que obra en cuanto está en acto ó tiene una naturaleza y actualidad determinada de ser. Luego el producir alguna forma ó entidad inherente á alguna materia, será propio de aquel agente que se dice en acto por razon de alguna forma ó actualidad que se encuentra en él, pero que no es la misma actualidad segun toda su esencia. . . . . Empero Dios no es ente en acto por razon de alguna forma ó perfeccion inherente á su naturaleza, sino que es acto segun toda su sustancia ó esencia: luego el modo propio de su accion, es el producir la cosa subsistente toda, y no algun modo de ser inherente á algun sujeto, ó sea alguna forma en alguna materia; porque tal es el modo de obrar que corresponde al agente

que no requiere materia en su accion. Luego Dios no requiere materia preexistente en su accion.

La materia se compara al agente, como recipiente de la accion que de él procede, pues el acto que pertenece al agente *ut á quo*, pertenece al paciente *ut in quo*. Así pues, si algun agente requiere materia para obrar, es porque esta materia recibe su accion........ Dios no obra por medio de alguna accion que deba recibirse en algun sujeto paciente, puesto que su accion es su misma sustancia, como antes se ha probado; luego no exige materia preexistente para obrar.

Lo que es primero en el órden de los entes, debe ser causa de todos los que existen; pues si no fueran causados por él, tampoco estarian ordenados convenientemente. Entre el acto y la potencia existe tal órden, que si bien relativamente á una cosa que perseverando la misma, unas veces está en potencia y otras en acto, la potencia es primero que el acto segun el órden de tiempo, sin embargo hablando absolutamente, el acto es primero que la potencia; lo cual se manifiesta tambien en que la potencia no se reduce al acto sino por medio de algun ser que tenga ya actualidad y existencia. Es así que la materia es un ente potencial de su naturaleza; luego Dios que es acto primero y puro, es anterior absolutamente á ella y por consiguiente causa de la misma. Luego su accion no presupone materia alguna como preexistente necesariamente.»

No son estas las únicas pruebas que santo Tomás aduce en apoyo de la posibilidad y existencia de la creacion: los que quieran seguirle en todos sus vigorosos raciocinios sobre esta verdad, pueden consultar los dos capítulos citados. Nosotros solo hemos entresacado

algunas de estas pruebas, tanto en lo relativo á la dependencia y produccion por Dios de todos los entes finitos, cualquiera que sea su naturaleza, como en lo relativo á la existencia de la creacion.

Muestra de aquella poderosa argumentacion que le distingue y que caracteriza sus raciocinios y en general todas sus obras, los pasages que se acaban de citar, son al propio tiempo una prueba incontestable de la profundidad y exactitud de sus miras filosóficas, profundidad de miras que se revela en la armonía del método en los procedimientos con la naturaleza y las exigencias del objeto. La posibilidad y la existencia de la creacion, son verdades que no se hallan en relacion inmediata con la observacion; son verdades de la razon pura, por decirlo así; son verdades que no se refieren directamente á la esperiencia: por eso es que santo Tomás armonizando el método con la dignidad y naturaleza del objeto, echa mano del método ontológico con preferencia al psicológico para establecer estas verdades; por eso sus procedimientos científicos para la solucion de este problema, se refieren mas al método de deduccion que al de induccion. Medítense los pasages trascritos, y se verá dominar en ellos el método ontológico; porque así lo pedia la naturaleza de la materia. Todos los raciocinios que aqui se desenvuelven con tan admirable encadenamiento y maestría, no son otra cosa que un desarrollo y una aplicacion analítica de las ideas de ser y no ser, de acto y potencia, de causa y efecto, de lo infinito y lo finito, ideas fundamentales que encierran en su seno la vitalidad de toda la filosofía especulativa, al mismo tiempo que constituyen el dominio especial de la ontología.

Así es como el santo Doctor nos enseña prácticamente, que el verdadero método filosófico, no es ni el psicologismo puro, ni el ontologismo esclusivo; asi es como nos enseña que el método psicológico y el ontológico, lejos de chocar entre sí ni repelerse mutuamente, son susceptibles de armonia, pudiendo tener conveniente aplicacion en el vasto campo de la ciencia filosófica: así es en fin como nos enseña que el verdadero filósofo debe echar mano ora de un método ora de otro, segun las exigencias y la naturaleza del objeto: el método es para el objeto, y no el objeto para el método.

Pondremos término á las pruebas de la existencia de la creacion con las palabras del mismo santo Tomás: (1) «Confirma esta verdad la divina Escritura cuando dice en el Génesis: *En el principio crió Dios el cielo y la tierra;* pues crear no es otra cosa que dar el ser á algun ente sin necesidad de materia alguna preexistente. Por lo dicho se impugna el error de los antiguos filósofos, que afirmaban que la materia no tenia causa alguna, porque veian que en las acciones de los agentes particulares habia siempre alguna cosa preexistente, en la cual y sobre la cual obraban. De aqui tuvo origen la opinion generalizada entre los mismos de que, *nada se hace de la nada,* lo cual ciertamente es verdadero respecto de los agentes particulares. Era que no habian sabido elevarse al conocimiento del Agente universal, el cual es activo respecto de todo el ser, y el cual por lo mismo no presupone necesariamente cosa alguna para su accion.» (V.)

---

(1) *Ibid.* núm. 11.

CAPÍTULO OCTAVO.

Libertad de la creacion.

La idea de la creacion panteista conduce naturalmente á la afirmacion de la necesidad de la accion creadora: asi es que al lado de la negacion de la creacion encontramos siempre en la historia del Panteismo la negacion de su libertad. Para la filosofía vedanta y de la China, lo mismo que para los metafísicos de Elea; para los neoplatónicos de la escuela alejandrina, lo mismo que para la moderna filosofía germánica y para los partidarios del eclectismo; la creacion no solo es una emanacion, una trasformacion, un desenvolvimiento de la sustancia única, sino que este desenvolvimiento se opera necesariamente.

Esta es una de las afirmaciones mas peligrosas del

Panteismo; porque su determinacion afecta y refluye necesariamente sobre las cuestiones mas vitales de la ciencia, hasta el punto que aun admitida la verdadera idea de la creacion, basta afirmar su necesidad para abrir la puerta á errores de la mayor trascendencia. La naturaleza de Dios y el conocimiento de sus atributos envuelve relaciones tan inmediatas como necesarias con la libertad de la creacion. Por eso es que santo Tomás siguiendo paso á paso al Panteismo, despues de haber desarrollado la idea católica de la creacion y despues de establecer su existencia, establece tambien la libertad de esta creacion.

«Se debe afirmar (1) sin género alguno de duda, que Dios comunicó el ser á las criaturas, segun el libre albedrio de su voluntad y no por necesidad natural. Esta afirmacion puede manifestarse por cuatro razones, la primera de las cuales consiste en lo siguiente:

Es preciso admitir que este universo se ordena á algun fin, pues de lo contrario sería preciso decir que las cosas de este mundo suceden al acaso, á no ser que se prefiera decir que las primeras criaturas no existen por algun fin sino por necesidad de naturaleza, pero que las criaturas posteriores se ordenan á algun fin, á la manera que Demócrito afirmaba que los cuerpos celestes habian sido hechos fortuitamente, pero que los inferiores habian sido producidos por causas determinadas, opinion que reprueba Aristóteles, diciendo que *las naturalezas mas nobles no pueden estar menos ordenadas que las ménos perfectas.*

---

(1) *Quæst. Disput. De Pot.* Quest. 3.ª Art. 15.

Es necesario decir en consecuencia, que Dios se propone algun fin en la produccion de las criaturas. Observamos tambien que el obrar en órden á algun fin, conviene tanto á la voluntad como á la naturaleza, pero de muy diferente modo. La naturaleza sin voluntad, no conociendo ni la cosa que es fin, ni la razon de fin, ni la relacion de los medios con el fin, no puede determinarse á sí misma el fin de su accion, ni moverse á sí misma ú ordenarse al fin, toda vez que esto es propio del que obra por medio de la voluntad, el cual puede conocer ya el fin, ya la relacion de los medios con el mismo. De aqui es que el que obra por medio de la voluntad, de tal manera obra *propter finem*, que se señala y determina á sí mismo el fin y en cierto modo se mueve á sí mismo en órden al fin, dirigiendo y ordenando sus operaciones al mismo. Por el contrario la naturaleza tiende al fin como movida y ordenada á él por otro agente dotado de inteligencia y voluntad, como se vé en la saeta que se dirige al blanco determinado por la direccion que le comunica el que la arroja: en este sentido dicen comunmente los filósofos, que la obra de la Naturaleza es obra de alguna inteligencia. Ahora bien; es evidente por otra parte que lo que es *per se*, es siempre primero que lo que conviene á la cosa *per aliud;* de lo cual se infiere, que el agente que primeramente ordena las cosas á algun fin, efectúa esto por medio de la voluntad. Luego Dios al dar el ser á las criaturas verificó esta produccion por voluntad y no por naturaleza ó necesidad.

Ni se puede objetar contra esta doctrina, que el Verbo, cuya generacion es anterior á la creacion, pro-

cede naturalmente del Padre, porque el Verbo no procede como cosa ordenada á algun fin, sino mas bien como el fin de todas las cosas.

La segunda razon es, que la naturaleza está determinada á un efecto, y como todo agente produce alguna cosa semejante á sí, es consiguiente que la naturaleza tienda á producir aquella semejanza que se encuentra determinada en algun ser. Siendo cierto por otra parte que la igualdad es causada por la unidad, asi como la desigualdad procede de la pluralidad que envuelve diversidad, en conformidad á lo cual una cosa no es igual á otra sino de un modo, pero puede ser desigual segun diferentes grados; la naturaleza produce siempre efecto igual á sí, á no ser por defecto de la virtud activa ó pasiva. Es asi que el defecto por parte de la potencia pasiva no puede tener lugar en Dios, puesto que no requiere materia para obrar; ni tampoco se puede decir que en su virtud activa haya defecto, siendo como es infinita; luego aquello solamente procede naturalmente de Dios que es igual con él, es decir, el Hijo; mas la criatura que le es desigual, no procede naturalmente de Dios, sino por voluntad.

Ni se puede decir que la virtud divina se halle determinada á una cosa, siendo infinita como es; por lo cual estendiéndose la virtud divina á producir en las criaturas diferentes grados de desigualdad, es evidente que el constituir á esta criatura en este grado determinado de ser, procedió del libre albedrio de su voluntad y no de natural necesidad.

La tercera razon es, que produciendo todo agente el efecto semejante á sí de alguna manera, es nece-

sario que el efecto preexista de algun modo en la causa eficiente. Lo que existe en otro, existe en él segun el modo propio de su naturaleza: luego siendo Dios esencialmente inteligencia, las criaturas preexisten en él de una manera inteligible, *intelligibiliter;* por lo cual dice san Juan: *Lo que ha sido hecho, era vida en él.* Lo que existe en el entendimiento, no se realiza en cuanto tal, sino mediante la voluntad, pues esta potencia es como la ejecutora del entendimiento y el objeto inteligible es el que mueve la voluntad: luego las cosas criadas procedieron de Dios por medio de voluntad.

La cuarta razon es, que segun el filósofo, hay dos modos de accion: una que existe y se recibe en el mismo agente, del cual es acto y como una perfeccion, como las acciones de entender, querer y otras semejantes: la otra especie de accion, es la que sale en cierto modo del agente, recibiéndose en el paciente estrinseco como perfeccion y actualidad del mismo, como el calentar, mover y otras acciones análogas. La accion de Dios no debe concebirse como accion de esta segunda especie; porque siendo la accion de Dios su misma esencia, no sale fuera de él. Conviene en consecuencia que sea concebida como accion de la primera especie, la cual no tiene lugar sino en el agente intelectual y voluntario, ó tambien en el ser que siente, lo cual no puede verificarse respecto de Dios; porque la accion del sentido, aunque no se recibe en alguna cosa esterna, procede sin embargo de la accion de alguna cosa esterna. Luego es preciso decir que Dios, todo lo que produce fuera de sí, lo produce en cuanto entiende y quiere.

Ni se opone esto á la generacion del Hijo la cual

es natural; porque esta generacion no debe concebirse como terminada á alguna cosa fuera de la esencia divina. Se debe pues afirmar absolutamente, que toda criatura ha procedido de Dios por razon de su libre voluntad y no por necesidad de naturaleza.»

Téngase presente para la inteligencia de esta doctrina, que en la terminología del santo Doctor, obrar ó producir alguna cosa por naturaleza, equivale á producir el efecto con determinacion necesaria al mismo y sin facultad de no poner la accion: así por ejemplo, el fuego produce sus efectos por naturaleza, *per naturam*, porque supuesta su existencia, no puede dejar de calentar; al contrario de las causas libres ó que obran *per voluntatem*, las cuales están exentas de esa determinacion á la produccion del efecto.

En conformidad tambien á esta doctrina, cuando dice que la naturaleza tiende ó se dirige al fin en cuanto es movida y dirigida á este fin por algun agente intelectual, es facil comprender, que llama naturaleza á los seres criados que carecen de conocimiento y voluntad.

Las dos primeras razones aducidas por santo Tomás, no solo demuestran la libertad de la creacion, sino que descubren el vicio radical de la afirmacion panteista sobre este punto.

Las causas que obran necesariamente y con determinacion *ad unum*, producen sus efectos segun toda su fuerza y poder, resultando de aqui, que si en algun caso el efecto por ellas producido no es igual en perfeccion y enteramente semejante á la causa eficiente, es siempre, ó por alguna imperfeccion del agente, ó por la resistencia é influencias estrañas que oca-

sionan algun defecto: luego escluyendo la creacion por su misma naturaleza la necesidad de materia preexistente, y siendo la accion de Dios absolutamente eficaz relativamente á las causas estrañas que pudieran impedir su accion, en razon á la infinidad de su virtud activa, la produccion necesaria de las criaturas y la creacion *per naturam*, conducen lógicamente á la creacion de un efecto infinito y semejante en la esencia á la causa creante. Asi pues la creacion necesaria ataca por su base los misterios de la revelacion, destruyendo la distincion esencial entre la produccion de los entes finitos y la generacion eterna del Verbo.

El Panteismo en esta parte procede con lógica rigurosa: si la creacion es necesaria, y las criaturas proceden de Dios *per naturam*, deben ser consustanciales con la Divinidad, como lo es el Hijo con el Padre. ¿No es evidente que la divinizacion del mundo y la identidad de los seres finitos con la sustancia divina, son las consecuencias inmediatas y necesarias de semejante afirmacion, ó mas bien que constituyen el fondo de esta doctrina? (VI.)

CAPÍTULO NOVENO.

Opinion de Cousin sobre la necesidad de la creacion.

A la luz de la doctrina de santo Tomás que antecede, podemos examinar ya la opinion de Mr. Cousin sobre la creacion. Este exámen es tanto mas necesario, cuanto que el jefe del eclectismo moderno tiene la estraña pretension de que su doctrina relativa á la naturaleza de la libertad de la accion creadora, coincide con la del santo Doctor, cuyo nombre invoca mas de una vez en apoyo de su opinion. Veamos ante todo si existe algo de comun entre la opinion de santo Tomás y la de Mr. Cousin sobre este punto de tanta trascendencia.

Acabamos de ver en el capítulo anterior, que para

santo Tomás la creacion es absolutamente libre, y que la produccion del universo y de todos los seres finitos depende del *libre albedrio de la voluntad de Dios.* Facil sería aducir mil pasages en los cuales confirma y desenvuelve esta misma verdad, presentando la creacion voluntaria y libre por parte de Dios, no solo como conforme á la razon natural, sino como enseñada expresamente por la palabra revelada de Dios. «Nos enseña tambien esta verdad la Sagrada Escritura, dice en la *Suma contra los Gentiles;* (1) pues se dice en el salmo 134: *El Señor hizo todas las cosas que quiso:* y en la epístola á los efésios: *El que obra todas las cosas segun el consejo de su voluntad.* . . . Todas las cosas han sido creadas de la manera que Dios ha elegido. Escluyese por aqui el error de aquellos filósofos que decian, que Dios obra por necesidad de su naturaleza.» «En tanto el mundo existe, dice en otra parte, (2) en cuanto Dios quiere que exista, siendo indudable, que la existencia del mundo depende de la voluntad de Dios como de su causa.»

Escuchemos ahora al jefe del eclectismo, y le verémos enseñar con toda claridad la necesidad de la creacion, hallando en su doctrina sobre este punto, la negacion mas radical y la oposicion mas completa con la doctrina de santo Tomás. Despues de haber consignado que Dios no puede menos de crear, toda vez que es una causa absoluta, y despues de referir la creacion divina á la produccion de nuestras acciones como á su tipo, añade: (3)

(1) Lib. 2.° Cap. 23.°
(2) *Sum. Theol.* 1. P. C. 46. Art. 1.°
(3) *Intr. á la Hist. de la filos.* Lec. 5.ª pag. 102.

«Dios crea pues: crea en virtud de su potencia creadora: saca el mundo, no de la nada, que no tiene ser, sino de sí mismo que es el principio de la existencia. Siendo su carácter eminente, el ser una fuerza creadora absoluta, *que no puede dejar de pasar al acto,* síguese de aqui, que la creacion no solo es posible, *sino que es necesaria.* Hay mas aun: Dios crea con él mismo: luego crea con todos los caractéres que hemos reconocido en él y que pasan necesariamente á sus creaciones. . . . Ved aquí, Señores, al universo criado, *necesariamente criado* y manifestando á aquel que lo crea.»

«Dios, añade mas adelante, (1) siendo una causa y una fuerza, al mismo tiempo que una sustancia, *no puede no manifestarse.* La manifestacion de Dios se halla implicada en la idea misma de Dios y de sus atributos esenciales.»

Dudo que pueda enseñarse de una manera mas solemne y esplícita la necesidad de la creacion. El pasage que se acaba de trascribir, es de aquellos que no admiten comentarios ni raciocinios de ninguna especie para llegar á descubrir el pensamiento del autor. Si alguna cosa hay aqui digna de notarse, es que despues de afirmar que *la creacion es necesaria,* que la fuerza creadora de Dios *no puede dejar de pasar al acto,* que el mundo en fin es *así creado necesariamente,* se pretenda sostener al propio tiempo que estas afirmaciones no repugnan á la libertad de la creacion enseñada por la verdadera filosofía y por la revelacion.

Viéndose apremiado Mr. Cousin por la filosofía ca-

(1) *Ibid.* Lec. 6.ª pag. 114.

tólica que le objetaba esa necesidad de la creacion tan terminantemente enseñada en sus escritos, esfuérzase en esplicar esta expresion; pero estos esfuerzos solo sirven para descubrir mas el fondo de su pensamiento panteista y la falsedad de los fundamentos á que se refieren sus erróneas afirmaciones.

Por eso es que le vemos afirmar en otra parte, que «la expresion necesidad de la creacion, (1) no encubre ningun misterio de fatalismo: expresa una idea que se encuentra en todas partes; en los mas santos doctores, lo mismo que en los mas grandes filósofos. Dios, como el hombre, no obra, ni puede obrar sino en conformidad con su naturaleza, y su libertad misma es relativa á su escncia. Pero en Dios sobre todo, la fuerza es adecuada á la sustancia, y la fuerza divina está siempre en acto. *Luego Dios es esencialmente activo y criador.* Síguese de esto que á menos de despojar á Dios de su naturaleza y perfecciones esenciales, es preciso admitir que una potencia esencialmente inteligente no ha podido crear sino con inteligencia, como una potencia esencialmente sábia y buena no ha podido crear, sino con sabiduría y bondad. La palabra necesidad no expresa otra cosa. Es inconcebible que de esta palabra se haya querido deducir é imputarme el fatalismo universal.»

El lector tendrá deseo sin duda de saber quienes son los santos doctores y los grandes filósofos que han enseñado la necesidad de la creacion, pero su curiosidad y su deseo se trocaran en admiracion, cuando sepa que uno de estos santos doctores es santo Tomás,

(1) *Fragm. fil.* Tom. 1.° cit. por Giob.

segun parece colegirse de las palabras que añade poco despues.

«Qué! esclama, (1) se califica de impiedad el poner un atributo de Dios, la libertad, en armonía con todos los demas atributos y con la misma naturaleza divina! ¡Qué, la piedad y la ortodoxia consisten en someter todos los atributos de Dios á uno solo, de manera que en donde quiera que los grandes maestros han escrito: las leyes eternas de la justicia divina; será necesario escribir: los decretos arbitrarios de Dios: donde quiera que han escrito: convenia á la naturaleza de Dios, á su sabiduría, á su bondad etc. obrar de tal, ó tal manera, será preciso poner: esto ni convenia ni dejaba de convenir á su naturaleza, sino que quiso obrar asi arbitrariamente! Esto es la doctrina de Hobbes sobre la legislacion humana, trasladada á la legislacion divina. Hace ya mas de dos mil años, Platon atacaba esta doctrina y en su Euthyfron la colocaba entre los absurdos mas impios. *Santo Tomás la combatió desde que reapareció en la Europa cristiana,* pudiendo creerse que habia perecido, gracias á las consecuencias que de ella habia deducido la intrépida lógica de Okam.»

¡Quien lo creyera! Santo Tomás que refiere constantemente la produccion del mundo á la libre determinacion de Dios, santo Tomás para quien el universo y todos los seres finitos por multiplicados y perfectos que se los quiera suponer, nada añaden ni quitan á la esencia y atributos divinos, permaneciendo Dios siempre inmutable, perfectísimo, independiente, y completamente feliz, ya sea que no realize ningun ser fuera

(1) *Ibid.* pag. 22.

de sí, ó que comunique el ser á mundos innumerables, santo Tomás que en cada página de sus escritos afirma y establece la libre determinacion de Dios en órden á la produccion de los seres finitos, santo Tomás en fin, el constante y acérrimo impugnador del Panteismo bajo todas sus fases y trasformaciones, enseña la necesidad de la creacion, segun el pensamiento de M. Cousin. ¿Es por ventura que el gefe del eclectismo no ha leido las obras del santo Doctor? ¿Es que ha querido engañar á los incautos é ignorantes que no conocen á fondo sus doctrinas? ¿Es que ha pretendido ocultar las tendencias y la índole anticatólica de sus afirmaciones, invocando sobre ellas un nombre augusto y respetado en la Iglesia? Lo ignoro: pero no pudiendo persuadirme que el ilustre profesor de la Sorbona haya procedido de mala fé al invocar el nombre de santo Tomás en apoyo de su doctrina, prefiero buscar la causa de tan lamentable aberracion y de tan chocante desliz científico, si es lícito hablar así, en una lectura demasiado superficial de los escritos del santo Doctor, y en un conocimiento de los mismos menos profundo de lo que debiera esperarse por parte de un filósofo del nombre y pretensiones de Mr. Cousin.

En esta hipótesis es facil darse cuenta de los errores y falsas suposiciones del filósofo francés. Santo Tomás enseña en efecto que Dios no es libre en órden á algunas de sus operaciones, como son las llamadas por los teólogos, operaciones *ad intrà*, que no puede dejar de poner los actos que se terminan á las personas divinas, y que la existencia de estas personas no depende de la libre determinacion de Dios: Dios no es libre tampoco relativamente á su esencia y per-

fecciones, en cuanto ni puede alterar su naturaleza, ni menoscabar, aumentar ó cambiar sus atributos; porque esto equivaldria á la destruccion de su infinidad y á la negacion absoluta de Dios. En este sentido es sin duda muy verdadera y católica la afirmacion de Cousin cuando dice, que Dios no puede obrar sino con sabiduría, con bondad, con inteligencia, en una palabra, en conformidad á sus atributos; porque en efecto, Dios cuando obra no puede faltar á su esencia.

Mas aun: la doctrina de santo Tomás sobre la posibilidad de los seres envuelve la consecuencia de que Dios no es libre en órden á la esencia eterna de las cosas finitas. Dios conociéndose á si mismo conoce tambien necesariamente la infinita imitabilidad de su esencia en las criaturas y por las criaturas, y por consiguiente conoce las cosas posibles y este conocimiento terminado á las esencias de las cosas es independiente de su voluntad como libre, porque se refiere á la perfeccion esencial de su naturaleza. Por eso es que hemos visto á santo Tomás enseñar en la ontología, que la posibilidad interna de las cosas no depende de la omnipotencia divina, y que es anterior lógicamente á la voluntad como libre en Dios. La inmutabilidad de las primeras verdades morales, asi como la de las verdades metafísicas y matemáticas, es una consecuencia al mismo tiempo que una manifestacion de esta doctrina. Dios no puede poner las cosas existentes en contradiccion con las esencias posibles: porque esto lejos de ser una prueba de la omnipotencia, nos llevaría á la negacion absoluta de Dios.

Todo esto es mucha verdad: pero, ¿es lógico inferir de aqui la necesidad de la creacion? Esto sería lo mismo

que identificar absolutamente las relaciones de Dios con su propia esencia y atributos y con las criaturas como posibles, con las relaciones del mismo en órden á los seres contingentes y su realizacion. *Ni los mas santos doctores, ni los mas grandes filósofos*, ni mucho menos santo Tomás, enseñaron nunca que la relacion del mundo y de los seres contingentes en su existencia con la Divinidad, es semejante á la que en Dios se concibe con respecto á su esencia y atributos. Luego cuando Mr. Cousin confundiendo cuestiones tan diferentes entre sí y amalgamando ideas de tan distintas condiciones, establece la necesidad de la creacion, abriendo en consecuencia el camino al fatalismo divino y universal; y al trasladar á la produccion de los seres contingentes lo que solo conviene á Dios en órden á su esencia y atributos necesarios, lejos de poder invocar con razon en apoyo de su modo de pensar á santo Tomás, se pone en flagrante contradiccion con sus doctrinas. ¿Acaso no combate el santo Doctor en cada página de sus escritos ese fatalismo divino, que se resuelve finalmente en el fatalismo universal de la antigua filosofía pagana inficionada por el Panteismo?

Él enseña constantemente que cualquiera que sea la necesidad de Dios en órden á su esencia, á sus atributos y á las esencias eternas, es absoluta y completamente libre en órden á la realizacion de los seres contingentes y finitos: el mundo existe porque él quiso, comenzó á existir cuando plugo á su voluntad, y el número de las naturalezas que lo componen y las condiciones de su existencia, son tales porque así lo pronunció su palabra libre: *Ipse dixit, et facta sunt; mandavit, et creata sunt.*

Dios era completamente feliz en su bondad y perfeccion infinitas antes de la creacion del mundo; lo es con la existencia del mundo, pero no por la existencia del mundo, y lo sería igualmente si el mundo dejase de existir. El mundo actual con toda su belleza y órden, con toda la variedad de seres que en sí contiene, y con toda la perfeccion que revela, es como si no fuera en su presencia, y un solo acto de su voluntad bastaria para hacerle entrar de nuevo en los abismos de la nada, de donde le sacára su palabra omnipotente. La accion de Dios en órden al origen y produccion del mundo es perfectamente libre, y si envuelve alguna necesidad relativamente á su conservacion y permanencia, no será ciertamente porque Dios *no puede dejar de pasar al acto de la creacion* y conservacion del universo, sino por lo que debe á su inmutabilidad en la hipótesis de la determinacion libre de su voluntad sobre su realizacion y permanencia.

Esta infinita inmutabilidad, junto con la identidad absoluta de la naturaleza y atributos divinos, es causa de que cualquiera que sea la identificacion real y subjetiva de la accion divina en sí misma, podamos sin embargo hallar, ó mejor dicho, concebir alguna distincion entre el órden de necesidad y de libertad en Dios, segun los términos de esta accion. La causalidad interna, la produccion ó procedencia de las personas divinas, la existencia de la escncia con sus atributos, en una palabra, la realizacion del infinito absoluto, constituyen y determinan el órden necesario en Dios. Fuera de esta esfera, fuera del órden infinito, desde el punto en que comienza el órden de lo finito, co-

mienza tambien la libertad divina: el órden libre en Dios está en relacion con el órden del ser finito. Luego la creacion que es esencialmente finita y que nada puede añadir á la vida y perfeccion de Dios, está fuera del órden infinito y por consiguiente fuera del órden necesario en Dios.

Tal es la doctrina constantemente enseñada por santo Tomás; doctrina diametralmente opuesta á la de Cousin, y doctrina tambien que á pesar de los misterios ó incomprensibilidad que encierra, es la única capaz de dirigir al entendimiento humano, cuando trata de esplicar la creacion sin menoscabar los derechos de la Divinidad y sin destruir la idea cristiana y filosófica de Dios. Compárese con esta la doctrina del jefe del eclectismo, y se reconocerá al punto que aun prescindiendo de su oposicion á la revelacion, sus afirmaciones sobre la creacion conducen infaliblemente á la divinizacion del mundo y á su emanacion de la sustancia divina; en otros términos, la necesidad de la creacion enseñada por Mr. Cousin es la solucion panteista del problema de la creacion, como la doctrina de santo Tomás es su solucion católica.

Las consideraciones que dejamos consignadas ponen de manifiesto tambien el vicio de la argumentacion de que echa mano nuestro filósofo para atacar la libertad de la creacion. Segun el pensamiento de Mr. Cousin, siendo la fuerza adecuada al acto en Dios, este debe ser *esencialmente activo y creador*, toda vez que la fuerza divina siempre está en acto.

Si se tiene en cuenta la diferencia arriba indicada entre la causalidad interna y la esterna en Dios, se reconocerá facilmente el vicio de este raciocinio. En

Dios la fuerza es adecuada á la sustancia, porque es infinita como ella; la sustancia divina está siempre en acto, porque es absolutamente inmutable y carece de toda potencialidad; empero el inferir de aqui que Dios es esencialmente activo *ad extrà* y creador, es desconocer la legitimidad de los procedimientos lógicos y los absurdos que arrastra consigo semejante deduccion.

Dios es esencialmente activo por parte de la causalidad interna, es esencialmente activo en la esfera infinita de la produccion, ó mejor dicho, procedencia de las divinas personas; porque, como decía santo Tomás en el capítulo anterior al establecer la diferencia entre la creacion y la produccion del Hijo, *Filius procedit per naturam;* pero no es esencialmente activo en la esfera de los seres finitos cuya produccion ó no produccion en nada afecta á su naturaleza y atributos. La accion de Dios, ya sea necesaria ya libre, se identifica con su esencia, y su fuerza siempre está en acto; pero los términos de esta accion son diferentes, y mientras son inseparables de la misma en el órden necesario, no sucede lo mismo respecto de la posicion de las criaturas contingentes fuera de la esencia divina, cuya posicion se verifica, porque, como y cuando Dios ha querido, segun la libre determinacion de su voluntad.

Por otra parte aunque se puede decir con verdad que Dios es esencialmente activo por razon del conocimiento esencial de sí mismo y de las criaturas posibles, y por la procedencia de las personas, no debe decirse *esencialmente creador*, porque la razon de creacion no solo envuelve el concepto de actividad y de accion, sino la terminacion de la accion divina en la existencia

real de los seres finitos fuera de la esencia divina. Dios es pues esencialmente activo, pero no esencialmente creador; porque estos dos conceptos no se identifican con identificacion absoluta. La creacion actual solo puede decirse esencial en Dios por parte de su identificacion real y subjetiva con la voluntad y con la esencia divina, pero nó por parte de la criatura, con la cual no tiene relacion necesaria en cuanto accion; porque como dice muy bien santo Tomás, «si se considera la voluntad divina en cuanto mira ó se refiere á la criatura, respecto de la cual no envuelve relacion necesaria, no se puede inferir que la criatura procede de Dios por necesidad de naturaleza, por mas que la accion misma sea la esencia ó naturaleza de Dios. . . . . La voluntad de Dios es su esencia, por lo cual el obrar por medio de la voluntad en Dios, no es alguna realidad añadida á la esencia divina, sino la misma divina esencia.» (1)

Cuando Mr. Cousin para probar que Dios es esencialmente creador, afirma *que una potencia esencialmente creadora no ha podido menos de crear, asi como una potencia esencialmente sabia y buena no ha podido menos de crear con sabiduría y bondad,* incurre en un sofisma análogo al que acabamos de combatir, bastando fijar el verdadero significado de los términos para desvanecer todo este aparato de argumentacion. ¿Que es lo que quiere significar este filósofo al afirmar que Dios es una potencia esencialmente creadora? Si por estas palabras quiere dar á entender que Dios tiene esencialmente la fuerza ó facultad de crear,

---

(1) *Quæst. Disp. De Potent.* Art. 15.° ad 18.m et 20.m

afirma una verdad incontestable, puesto que la facultad y potencia de crear es un atributo de la esencia divina, pero una verdad estraña absolutamente á la presente cuestion: no se trata aqui de saber si la potestad y fuerza de crear se encuentra esencial y necesariamente en Dios, sino de saber si la creacion actual, ó sea la produccion de los seres finitos fuera de la esencia divina, es igualmente esencial y necesaria respecto de Dios. Si por el contrario quiere significar que el acto mismo de crear en cuanto terminado actualmente en las criaturas, conviene esencialmente á Dios de manera que no puede dejar de crear, entonces se comete una evidente peticion de principio dando por supuesto lo que se intenta probar.

Ni favorece en nada á Mr. Cousin la comparacion que aduce de la sabiduria y bondad divina. Porque Dios es esencialmente sabio y bueno, infiérese legítimamente que *si obra* obrará con sabiduría y bondad, porque no puede faltar á sus atributos; pero, ¿se infiere con la misma legitimidad que Dios se halla necesitado á crear, porque tiene esencialmente la facultad y el poder de crear? Reconócese pues con toda claridad que el filósofo francés solo dá alguna apariencia de fuerza á sus afirmaciones á favor del tránsito de la potencia ó poder á la accion, y de la necesidad hipotética á la necesidad absoluta.

Por lo demas todas esas observaciones en que se apoya Cousin habian sido ya contestadas y convenientemente dilucidadas por santo Tomás. «Aunque Dios obra en cuanto bueno, dice, (1) y aunque la bondad le

(1) *Ibid. ad* 10.m

conviene necesariamente, no se sigue por eso que Dios obra necesariamente: su bondad obra por medio de la voluntad en cuanto es su objeto ó fin; mas la voluntad no tiene relacion necesaria con las cosas que se ordenan al fin, si bien respecto del último fin envuelve necesidad.» «En órden á aquello que se encuentra en la misma esencia de Dios, no debe considerarse posibilidad alguna, sino necesidad natural y absoluta; pero respecto de la criatura, se puede considerar posibilidad, no segun alguna potencia pasiva en Dios, sino por razon de su potencia activa, la cual no está determinada á una cosa (1). . . . . «Si Dios negara su bondad en el sentido de que hiciera alguna cosa contra su bondad ó en la cual no se manifestase esta bondad, se seguiria entonces *per impossibile* que se negaria á si mismo. Empero no se seguirá esto de no comunicar su bondad á ente alguno criado, porque su bondad permaneceria la misma aunque no se hubiera comunicado á ninguna criatura.» (2)

Cuando se dice que Dios no puede menos de obrar con bondad y por su bondad, la afirmacion es verdadera si se refiere á la bondad en si misma en razon de último fin; porque en efecto, Dios no puede dejar de amar su bondad como no puede dejar de amarse á si mismo; ni en la hipótesis de que quiera comunicar esta bondad por medio de la produccion de las criaturas, puede proponerse otro fin en esta produccion que su misma bondad; pero de aqui nó se infiere de ninguna manera que Dios se halle precisado á realizar esta comunicacion de su bondad á las criatu-

(1) *Ibid. ad* 11.m

(2) *Ibid. ad* 12.m

ras, dependiendo esto de la libre determinacion de la voluntad divina, la cual si bien ama necesariamente la bondad divina como último fin, no la ama necesariamente como fin de las criaturas, pues que su posesion completa y absoluta, es anterior é independiente de la realizacion de las criaturas; porque como dice santo Tomás, (1) «la comunicacion de la bondad divina no es el último fin en Dios, sino la misma bondad divina, de cuyo amor procede que Dios elija el comunicarla. No obra pues por su bondad como apeteciendo lo que no tiene, sino como eligiendo comunicar lo que ya posee, de manera que produce las criaturas, no por deseo del fin, sino por amor del fin.»

Aunque los pasajes aducidos anteriormente son de tal naturaleza que no pueden dejar duda alguna sobre la mente del jefe del eclectismo moderno relativamente á la necesidad de la creacion del mundo, sin embargo, como quiera que este escritor hace mencion no pocas veces y en otros pasages análogos, de la libertad divina y de la creacion libre, bueno será entrar en algunas reflexiones sobre lo que constituye esa libertad divina segun Mr. Cousin. Este filósofo pretende que la causa porque se le ha hecho un cargo en nombre de la filosofía católica, de destruir la libertad de la creacion, es una teoría incompleta y viciosa de la libertad del hombre, teoría que aplicada á Dios ha dado ocasion á la idea inexacta que se tiene de la libertad de Dios.

«Pero vamos, dice, (2) á la raiz del mal, á saber, una teoría incompleta y viciosa de la libertad. Aqui

---

(1) *Ibid. ad* 14.m
(2) *Frag.Filos.* T. 1.° pag. 22. y sig.

es donde se revela el poder de la psicología. Todo error psicológico arrastra consigo los errores mas graves, y por haberse engañado acerca de la libertad del hombre, se padece error en seguida casi necesariamente sobre la libertad de Dios.»

Despues de este preámbulo solo nos resta conocer la verdadera teoría de la libertad segun Mr. Cousin. Comenzemos por un pasaje en que pretende establecer los diferentes sentidos de la palabra libertad. (1) «La reflexion ó la libertad es sin duda el mas alto grado de la vida intelectual; la libre reflexion constituye sola nuestra verdadera existencia personal; solo por medio de la reflexion nos pertenecemos á nosotros mismos, porque es por ella que nos ponemos á nosotros mismos; pero antes de ponernos, nos hallamos; antes de apercibir, percibimos; antes de obrar libremente, obramos espontáneamente. La accion libre supone el conocimiento mas ó menos esplícito del resultado que se quiere obtener. En este caso la libertad no puede ser un hecho primitivo. La palabra libertad, puede tomarse en dos diferentes sentidos. Un acto libre puede decirse de aquel que un ser produce porque ha querido producirlo; porque representándosele, sabiendo por esperiencia que puede producirlo, le plugo querer ejercer relativamente á este acto conocido de antemano, el poder de produccion de que se siente dotado. Tal es la libertad propiamente dicha ó la voluntad.

Un ser se llama tambien libre, cuando el principio de sus actos se halla en el mismo y no en otro ser;

---

(1) *Ibid.* pag. 369. y sigs.

cuando el acto que produce, es el desenvolvimiento de una fuerza que le pertenece y que no obra sino por sus propias leyes. Por ejemplo, cuando una fuerza esterior mueve mi brazo sin conocerlo yo, ó apesar mio, este movimiento del brazo no me pertenece; y si se quiere llamar acto este movimiento, en todo caso no será acto libre de ninguna manera; el movimiento de mi brazo entra entonces bajo las leyes de la mecánica esterior; en este caso no obro por mis leyes individuales; no soy yo el que obra, es el universo el que obra por medio de mi. Pero cuando con ocasion de una afeccion orgánica, el espíritu entra en ejercicio por su energía nativa y produce un acto cualquiera, puedo decir que el espíritu es libre, en cuanto que la afeccion orgánica es la ocasion esterior y no el principio de su accion, cuya razon es la potencia natural del espíritu.

En este segundo sentido y no en el otro, la accion del espíritu puede llamarse libre; pero si confundiendo los dos sentidos de la palabra libertad, confundiendo dos hechos muy distintos, se sostiene que el espíritu es siempre libre con la libertad refleja; suponiendo necesariamente la reflexion alguna operacion anterior, es preciso conceder que esta operacion ó es refleja ó no; si no lo es, hé aquí el acto no reflejo que se pretende evitar; si es refleja, presupone otra operacion, la cual si se la supone refleja, se supone todavia otra refleja tambien, y henos aqui dentro de un círculo insoluble.»

Si hay algo sólido y verdadero en este largo pasage, es la distincion entre la libertad de albedrio y la libertad *spontaneitatis*, enseñada ya por los Escolás-

ticos, segun tendremos ocasion de notar mas adelante, sin tanto aparato de palabras. Pero lo que seguramente no enseñaban los Escolásticos es, que la libre reflexion sola constituye nuestra verdadera existencia personal: ni menos aun enseñaban, como lo hace Mr. Cousin, que un ser se puedo llamar libre por tener dentro de si mismo el principio de sus actos; pues sabian que esta especie de libertad nada tiene de comun con la libertad propiamente dicha, y que es la que se sobreentiende siempre que se habla de libertad sin añadir limitacion alguna: asi es que al ser dotado de esa libertad, no le denominaban ser libre absolutamente, sino libre con libertad de espontaneidad. La actividad espontánea del espíritu es para el jefe de la escuela ecléctica, el desarrollo de una fuerza que le pertenece y que no obra sino en virtud de sus leyes propias: luego la actividad de espontaneidad envuelve la libertad *á coactione externa,* pero no la libertad *á necessitate,* y el acto que procede de esa actividad no puede decirse libre verdaderamente ó sea en el sentido propio y ordinario de esta palabra. Luego cuando Mr. Cousin denomina libre á ese acto y á la espontaneidad de la cual procede, solo pretende escluir la necesidad esterna, ó la coaccion, abriéndose de esta suerte el camino para poner en Dios no la verdadera libertad de albedrio y de indiferencia activa, sino una mera libertad de espontaneidad.

Comparando en efecto esta doctrina del filósofo francés con la que se contiene en otros pasajes del mismo, en los cuales se enseña terminantemente que esta espontaneidad es esencialmente libre, y que la nocion propia de la libertad solo exige que el acto

proceda de una fuerza ó causa interna, se verá que la libertad que Mr. Cousin encuentra y pone despues en Dios, no es la libertad de albedrio, sino antes bien una verdadera necesidad.

«Creo haber probado en otra parte sin vana sutileza, que existe una distincion real entre el libre albedrio y la libertad. El libre albedrio, es la voluntad acompañada de la deliberacion entre dos partidos diversos, y bajo la condicion suprema de que cuando en fuerza de la deliberacion se resuelve uno á querer esto ó aquello, se tiene la conciencia inmediata de haber podido y poder aun querer lo contrario. En la voluntad y en el cortejo de fenómenos que la rodean, es donde se presenta con mas energia la libertad, pero no se agota en ella. Hay momentos raros y sublimes en que la libertad es tanto mas grande cuanto menor parece á los ojos de una observacion superficial. . . . . El santo que despues de un largo y doloroso ejercicio de la virtud, ha llegado á practicar como por naturaleza los actos de desprendimiento de sí mismo, que son los que mas repugnan á la debilidad humana; el santo por haber salido de las contradicciones y angustias de esta forma de la libertad que se llama voluntad, ¿se ha rebajado por ventura en vez de elevarse sobre los demas, y no será mas que un instrumento pasivo y ciego de la gracia, como lo han pretendido sin razon Lutero y Calvino, por una escesiva interpretacion de la doctrina agustiniana? No; permanece libre todavia, y su libertad lejos de haberse desvanecido, se ha elevado y engrandecido al depurarse; de la forma humana de voluntad, *ha pasado á la forma casi divina de la espontaneidad. La es-*

pontaneidad es esencialmente libre, bien que no se halla acompañada de deliberacion alguna, y que muchas veces en fuerza de la esplosion rápida de su accion inspirada se escapa á sí misma, dejando apenas señales de su paso en las profundidades de la conciencia. Apliquemos ahora esta psicología exacta á la teodicea, y reconoceremos sin hipótesis, *que la espontaneidad es tambien la forma eminente de la libertad de Dios.*» (1)

Dejando á un lado la profunda penetracion de Mr. Cousin que le hace descubrir una distincion real entre la libertad y el libre albedrio, distincion que no alcanzaron á ver los antiguos Escolásticos, apesar de la exagerada propension á las distinciones y de las vanas sutilezas que tan frecuentemente se les ha echado en cara, notemos solamente la inexactitud en que incurre nuestro filósofo al negar la deliberacion á la libertad perfeccionada por el ejercicio y fortalecida con la ausencia de los obstáculos, y al confundir esta libertad con la actividad espontánea. Es absolutamente inexacto que el hombre justo que, merced al penoso y perseverante ejercicio de la virtud, llega á dominar sus pasiones y á obrar el bien constantemente, carezca de deliberacion en estos actos. El justo habituado á obrar el bien, obra sí, sin combate, sin vacilaciones, sin esfuerzo muchas veces, pero no sin deliberacion; porque obra con conciencia de la bondad de sus actos y con conocimiento del fin: la deliberacion es cosa muy distinta del combate y de la hesitacion. Donde no hay ejercicio de libertad deliberada, no hay derecho al premio, y el justo sería

(1) *Ibid.* pag. 23 y sigs.

en este caso de peor condicion que el que no lo fuera. El hombre vicioso y el hombre justo obran igualmente con deliberacion al ejercer un acto de abnegacion de si mismos, la diferencia está en que el justo solo tiene que vencer la dificultad objetiva, mientras que el hombre vicioso ademas de la dificultad objetiva debe vencer tambien la subjetiva; y hé aquí porque la deliberacion del vicioso deja señales mas profundas en la conciencia que la del hombre justo.

Facil es reconocer que el objeto y resultado de esta confusion de ideas, es consignar la identificacion de la libertad con la simple espontaneidad; pues si el hombre santo obra sin deliberacion, y sin embargo su libertad lejos de destruirse se eleva y perfecciona, es lógico el inferir que la libertad perfecta en el hombre no incluye la deliberacion, y que la espontaneidad es su forma casi perfecta y divina.

Vemos pues con toda claridad que Mr. Cousin llega aqui al término que se propusiera, es decir, reducir la libertad de Dios á la actividad espontánea. Si la espontaneidad es esencialmente libre y si esta espontaneidad es la forma eminente de la libertad de Dios ¿á que se reduce la libertad de Dios sino á la exencion ó libertad de coaccion? ¿No ha dicho antes este escritor que la actividad espontánea solo exige que el acto que de ella procede tenga su principio dentro del mismo sujeto que lo pone, y que la espontaneidad en un ser es el desenvolvimiento de una fuerza que le pertenece y obra en virtud de sus propias leyes; y esto en contraposicion al acto libre que el sujeto pone porque ha querido producirlo?

Es incontestable por lo tanto que para Mr. Cousin

la libertad divina escluye la violencia por parte de algun agente esterno, pero de ninguna manera la necesidad intrinseca y la determinacion *ad unum*. Luego cuando habla de libertad en Dios, lejos de significar con este nombre el libre albedrio ni la libertad de eleccion, solo significa la libertad de espontaneidad, que como es bien sabido, no escluye la determinacion *ad unum* y la razon de acto necesario. Tal es la conclusion final á que es conducido el jefe del eclectismo, como no podia menos de suceder, en vista de las premisas que acabamos de analizar brevemente. «¿Se concibe en efecto, dice, (1) que Dios haya podido tomar lo que nosotros llamarémos el mal partido? Esta sola suposicion sería impia. Es preciso por lo tanto admitir que cuando ha tomado el partido contrario, ha obrado libremente sin duda, pero nó arbitrariamente, *ni con la conciencia de haber podido escoger otro partido.*»

Estas palabras que hacen inútil toda especie de comentarios, se hallan en relacion inmediata con la teoría panteista de Mr. Cousin sobre la naturaleza de Dios como ser y como causa. Son el complemento y la esplicacion de lo què enseña en otra parte sobre la relacion de Dios con el mundo, como sustancia y causa absoluta. (2) «Supóngase solamente el ser en sí, la sustancia absoluta sin causa, el mundo es imposible. Mas si el ser en sí es una causa absoluta, la creacion no es posible, es necesaria, y el mundo no puede no existir. El ser absoluto no es el *absolutum quid* de la Escolástica; es la causa absoluta que crea absolutamente y absolutamente se manifiesta.»

---

(1) *Ibid.*
(2) *Introd. á la Hist. de la Fil.* Lecc. 4.ª

CAPÍTULO DIEZ.

El Optimismo.

Las grandes dificultades que envuelven las cuestiones relativas al origen y existencia del mal, dieron ocasion al nacimiento, ó si se quiere á la reproduccion del optimismo, y digo reproduccion, porque prescindiendo de Timeo de Locres que apellidaba á este mundo *optimus rerum omnium,* y de Platon que parece acercarse á la misma doctrina, es incontestable que los estóicos abrazaron el optimismo, si se ha de dar crédito á Ciceron que pone en su boca las siguientes palabras: (1) «Nada hay mejor que el mundo, nada mas perfecto, nada mas hermoso: y no solo nada

(1) *De Nat. Deor.* Lib. 2.°

existe mejor, sino que nada se puede concebir que sea mejor.»

El optimismo moderno se halla ligado á los nombres de Malebranche y de Leibnitz, que se esforzaron en establecer sus principios y desarrollar sus consecuencias, con el objeto especialmente de dar solucion al difícil problema sobre el orígen y existencia del mal, si bien el segundo de estos filósofos parece haber echado mano de este sistema con la idea tambien de salvar la universalidad de su principio de la razon suficiente.

Segun Malebranche, Dios es libre de crear ó no crear el mundo, pero en la hipótesis de que se determine á crear se halla necesitado á comunicar á su obra toda la perfeccion posible so pena de faltar á su sabiduría infinita. De aquí es que el mundo si existe, debe ser el mas perfecto entre todos los mundos posibles. El principio en que se apoya Malebranche para legitimar estas deducciones es que Dios cuando obra *ad extra* realizando las criaturas, no puede obrar por un movimiento de pura bondad, sino que obrando para manifestar su gloria y sus perfecciones se halla precisado á elegir los medios mas conducentes y propios para conseguir este fin, pues de otra suerte faltaria á su sabiduría infinita, la cual sería inferior á la sabiduría del hombre, si al querer manifestar su gloria y sus perfecciones por medio del universo, no las manifestase del modo mas perfecto entre los posibles.

«Lo que Dios quiere, dice, (1) es obrar siempre lo

(1) Conf. 9.ª sobre la Met.

mas divinamente que pueda, ú obrar exactamente segun es en sí y segun todo lo que es. Dios ha visto desde toda la eternidad todas las obras posibles y tambien todos los medios posibles de producir cada una de ellas; pero como no obra sino por su gloria y segun lo que es, se ha determinado á querer la obra que podia ser producida y conservada, por los medios que unidos á dicha obra debian honrarle mas que cualquiera otra obra producida por cualquier otro medio. . . . . No se comprenderá jamás que Dios obre únicamente por sus criaturas, ó por un movimiento de pura bondad, cuyo motivo no halle su razon en los atributos divinos. Dios puede no obrar, pero si obra, no puede menos de arreglarse sobre sí mismo, sobre la ley que encuentra en su subsistencia. Puede amar á los hombres, mas no lo puede sino á causa de la relacion que estos tienen con él. Halla en la belleza que contiene el arquetipo ó modelo de su obra, un motivo para ejecutarla; pero esta belleza le hace honor, porque expresa cualidades de que se gloria y que le es muy facil poseer. Asi el amor que Dios nos tiene no es interesado, en el sentido de que tenga necesidad alguna de nosotros, sino que es interesado en cuanto no nos ama sino á causa del amor que se tiene á sí mismo y á sus divinas perfecciones que nosotros expresamos con nuestra naturaleza.»

Creemos que los pasajes citados son suficientes para penetrar el pensamiento de Malebranche, pensamiento con el cual coincide en el fondo la doctrina de Leibnitz, si bien este descendió á la aplicacion de esta doctrina en el principio de la razon suficiente, esforzándose en establecer que el grado de perfeccion del

mundo existente, constituia necesariamente la razon de la determinacion de la voluntad divina en la hipótesis de la creacion.

Es sin duda estraño á la vez que sensible, que el gran filósofo de Leipsig que por lo general marcha en pos de san Agustin y santo Tomás al tratar y resolver los principales problemas de la metafísica, se haya separado sobre una materia tan importante de esos dos grandes representantes de la metafísica cristiana, hasta el punto de escribir las siguientes palabras: (1) *Si Deus optimam Universi seriem, (in qua peccatum intercedit) non elegisset, admisisset aliquid pejus omni creaturarum peccato; nam propriæ perfectioni, et quod hinc sequitur, alienæ etiam derogasset: divina enim perfectio à perfectissimo eligendo discedere non debet, cum minus bonum habeat rationem mali.*

Al ver la insistencia con que este filósofo enseña y repite esta doctrina en varios lugares de sus obras, se reconoce que miraba con cierta predileccion su teoría optimista. «Cien veces, dice en otra parte, (2) me he admirado de que personas hábiles y piadosas hayan sido capaces de poner límites á la bondad y perfeccion de Dios. Porque el afirmar que conoce lo mejor, que lo puede realizar, y que sin embargo no lo realiza, es lo mismo que confesar que de su voluntad sola dependia hacer el mundo mejor de lo que es; pero esto es lo que se llama faltar á la bondad.»

«Dios, añade despues, (3) se halla obligado por una necesidad moral, á hacer las cosas de manera, que

(1) *Causa Dei assert. per just.* núm. 67.

(2) *Ensay. de Teod.* Part. 2.ª núm. 194.

(3) *Ibid.* núm. 201.

nada se pueda hacer mejor.» «De aqui se sigue, continúa, (1) que el mal que se encuentra en las criaturas racionales se realiza por concomitancia, no por voluntades antecedentes, sino por una voluntad consiguiente, como contenido en el mejor plan posible.» «Ya hemos probado (2) que Dios no puede dejar de producir lo mejor; y esto supuesto se infiere de aqui, que los males que esperimentamos no podian ser escluidos racionalmente del universo.»

«La sabiduría de Dios, concluye, (3) no contenta con abarcar todos los posibles, los penetra, los compara, los pesa unos y otros para reconocer sus grados de perfeccion ó imperfeccion, el lado fuerte y el debil, el bien y el mal. . . . . y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la eleccion del mejor entre todos estos sistemas posibles.»

Apesar de los encomios exagerados que muchos preconizadores de la moderna filosofía han tributado al sistema del optimismo y á sus inventores, los hombres pensadores y que saben apreciar el valor del elemento tradicional en la ciencia cristiana, siempre mirarán con desconfianza un sistema que sobre no apoyarse sobre ninguna base sólida, rompe la cadena de la tradicion científica de la filosofía cristiana. Desde los primeros siglos del Cristianismo hasta san Agustin, y desde este hasta san Bernardo, san Anselmo, santo Tomás y san Buenaventura, el mundo ha sido mirado siempre no solo como efecto de la libre voluntad de Dios, sino como un efecto de perfeccion determinada

---

(1) *Ibid.* núm. 209.
(2) *Ibid.* núm. 218.
(3) *Ibid.* núm. 225.

libremente, y que podia ser sobrepujado por innumerables mundos contenidos en los tesoros de la omnipotencia divina.

La produccion de las criaturas que Malebranche rehusa referir á un *movimiento de pura bondad*, es considerada por san Agustin como efecto de la bondad infinita del Criador: los consejos de la sabiduría divina son superiores á las mezquinas concepciones del hombre: la existencia de determinadas criaturas, siendo uno de los innumerables efectos á que se estiende su poder, jamás debe mirarse como el término ni la medida de su omnipotencia, segun los principios del mismo. Si Dios sacó de la nada estas criaturas y no otras, no fue ciertamente porque no pudo, sino porque no quiso. «Y sin embargo, dice, (1) yo existo por tu bondad que previno toda mi naturaleza y mi origen. . . . . Por la plenitud de tu bondad existen todas las criaturas, sacando de la nada un bien del cual para nada necesitas. . . . . . ¿Que méritos tuvieron en tu presencia el cielo y la tierra para ser criados en el principio?» «Afirmo absolutamente que no convino se hiciese de otra manera que la que juzgó la sabiduría de Dios. . . El consejo de la sabiduría de Dios se halla colocado sobre el pensamiento de toda criatura.» (2)

«Se infiere legítimamente que lo que existe, pudo existir, pero no que lo que puede ser, exista de hecho. Pues que el Señor que resucitó á Lázaro, tuvo sin duda poder para hacerlo; pero porque no resucitó á

(1) *Confes.* Lib. 13. Cap. 1.° Art. 2.°
(2) *Cont. Faus.* Lib. 26. Cap. 7.°

Judas, ¿se deberá decir que no pudo? Pudo ciertamente, pero no quiso. Porque si hubiera querido, lo hubiera hecho con igual potestad.» (1)

Por lo que hace á santo Tomás, no solo conserva fielmente la enseñanza de la filosofía cristiana, sino que combate enérgicamente al optimismo en muchos lugares de sus obras, demostrando que semejante sistema sobre ser absurdo y contradictorio en si mismo, destruye la verdadera idea de Dios y el concepto de su libertad.

En efecto: la omnipotencia infinita de Dios envuelve necesariamente la facultad de poder crear entes mas y mas perfectos *in infinitum* sin llegar jamás á algun término del cual no pueda pasar; pues es evidente que si producido un efecto dado no fuera posible á Dios producir otro que le escediese en perfeccion, su poder quedaria agotado y habria llegado á su término: es asi que esto destruye la idea de poder infinito, porque infinito es lo que no puede tener término; luego implica contradiccion la existencia de un ente finito que llene ó iguale la potencia infinita de Dios, de manera que no pueda producir otro mas perfecto que él. Luego siendo incontestable que este mundo, cualquiera que sea el grado de perfeccion que se le quiera conceder, es finito, pudiendo decirse lo mismo de cualquiera otro que se suponga existente, puesto que toda criatura es esencialmente finita; es evidente que implica contradiccion la existencia de un mundo el mas perfecto entre todos los posibles, porque esta existencia se halla en oposicion manifiesta con la infinidad de la omnipotencia divina.

---

(1) *De Nat. et Grat.* Cap. 7.°

«Sobre todas las cosas que Dios hizo, dice santo Tomás, (1) puede aun hacer otras distintas, y nuevas especies, y nuevos géneros, y otros mundos sin que se verifique jamás que la cosa producida pueda igualar la virtud del Hacedor. . . . . porque la criatura por mucho que participe de la bondad de Dios, jamás llegará sin embargo á igualar toda la bondad de Dios.» «Lo que no envuelve contradiccion, añade en otra parte, (2) se halla sujeto á la potencia divina: es asi que hay muchas cosas que no existen realmente entre las cosas criadas, cuya real existencia no implica sin embargo contradiccion alguna, como se evidencia especialmente en el número, cantidad y distancia de las estrellas y de otros cuerpos, en los cuales si se hubiera establecido un órden diferente, ninguna contradiccion resultaria: luego hay muchas cosas sujetas al poder de Dios que no existen realmente en la naturaleza.»

La comparacion del optimismo hipotético de este mundo con la idea de la omnipotencia divina, conduce evidentemente al mismo resultado só pena de destruir la idea de la omnipotencia en Dios.

Una vez admitida la hipótesis del optimismo absoluto de este mundo en el órden de los mundos posibles; se puede preguntar á los que admiten semejante hipótesis, si Dios puede producir otro mundo mas perfecto que este ó no: si se admite la posibilidad de otro mundo mas perfecto, el mundo actual será y no será al mismo tiempo el mejor entre los posibles; será

---

(1) *Quaest. Disp. De Verit.* Art. 4.°
(2) *Sum. contra Gent.* Lib. 2.° Cap. 23.

el mejor en conformidad á la hipótesis admitida, y no lo será, puesto que se concede que Dios puede producir otro mas perfecto. Si Dios no puede producir otro mas perfecto, ¿como se salva la idea filosófica y cristiana de la omnipotencia divina? Es cierto que la infinidad de este poder se manifiesta suficientemente por medio de la creacion, porque la produccion *ex nihilo* de un ente cualquiera, exige un poder infinito por parte del agente. Pero esta observacion aumenta en vez de disminuir la fuerza del raciocinio propuesto. La idea de la omnipotencia divina no solo escluye toda limitacion por parte del modo de obrar, sino tambien por parte del término de la accion: la infinidad absoluta que compete á la virtud divina rechaza toda idea de limitacion, y sola la nada absoluta y el ser y no ser simultáneos son los que no se hallan contenidos en su esfera.

Hemos visto al tratar de la posibilidad de las cosas, que la omnipotencia divina se estiende á todo lo que puede tener razon de ente. Por otra parte es incontestable que los entes posibles son infinitos; puesto que coinciden y expresan los modos con que la esencia divina puede comunicarse y ser participada por las criaturas. Luego siendo la esencia divina participable de infinitos modos en razon á su infinidad, afirmar que producido un efecto cualquiera finito, Dios no puede producir otro mas perfecto, equivale á negar la infinidad de la omnipotencia divina y destruir la idea de los entes posibles en relacion necesaria con la esencia de Dios. Luego no solo es absurdo el afirmar que el mundo actual es el mas perfecto entre los posibles, sino que se debe afirmar que envuelve contra-

diccion la existencia actual de un mundo que sea el mas perfecto entre todos los posibles absolutamente respecto de la omnipotencia divina.

«La esencia divina, dice santo Tomás, (1) sobre la cual se funda la razon del poder divino, es un ser infinito, no limitado á género alguno de ente, sino que contiene en sí la perfeccion de todo ser; por esto es que todo lo que puede tener razon de ente se halla contenido entre los entes posibles absolutamente, respecto de los cuales Dios se llama omnipotente.» «Cuando se dice que Dios puede hacer alguna cosa mejor que las que hizo, si la palabra *mejor*, se toma como nombre, es verdadera la afirmacion; porque puede producir siempre alguna cosa mejor que cualquiera naturaleza que se suponga existente.» (2) «La potencia del agente no unívoco, no se manifiesta toda en la produccion de sus efectos. Es evidente que Dios no es agente unívoco, porque ninguna cosa distinta de él mismo puede convenir con él en especie ni en género. De aqui resulta que su efecto siempre es menor que su poder.» (3)

Si el optimismo es contradictorio en sí mismo y repugna al concepto de la omnipotencia divina, puede decirse con verdad que no se hallarán menores dificultades en conciliar este sistema con la libertad divina en el órden de la creacion. No es posible desconocer el vacio que dejan en la razon humana las afirmaciones del optimismo en este punto. ¿Puede esta persuadirse facilmente que Dios siendo completa y absolutamente libre para crear ó no crear, carece de

(1) *Sum. Theol.* P. 1.ª Cuest. 25. Art. 3.
(2) *Ibid.* Art. 6.° ad 1.m
(3) *Ibid.* Art. 2.° ad 2.m

una libertad análoga para crear de esta ó de la otra manera, para producir un mundo con este ó con aquel grado de perfeccion? Esto equivale á decir que Dios tiene libertad perfecta para manifestar su gloria y sus atributos ó abstenerse absolutamente de manifestarlos; pero que no puede manifestar esta gloria y sus atributos sino de un modo determinado y con aquel grado preciso de perfeccion con que son manifestados por el mundo actual. ¿Es esta una idea digna de la libertad divina? No; si Dios pudo abstenerse de crear el mundo; si Dios es completamente libre en comunicar la existencia á las criaturas; si Dios pudo dejar por toda la eternidad en el abismo de la nada al mundo actual y con él todos los mundos posibles, es evidente que pudo tambien escoger entre esos mundos posibles el mas conveniente para manifestar su gloria y sus atributos, pero segun el grado, modo y forma que plugo á su voluntad manifestarlos. Luego si eligió el mundo actual, es porque eligió primero manifestar su gloria y sus atributos en este grado y no en otro, de esta manera y no de otra. Luego si hubiera querido revelar en mayor escala su gloria y representar mas perfectamente sus atributos, hubiera elegido tambien entre esos mundos posibles uno mas perfecto que el presente y que fuese adecuado á este fin; asi como si hubiera determinado revelarse de una manera mas oscura y menos perfecta, hubiera elegido otro distinto del actual.

¿Dirémos que Dios no tiene libertad para elegir entre los diferentes é infinitos grados de gloria con que puede manifestarse en el mundo y revelarse á sus criaturas? ¿Es lógico el decir que Dios fue libre para no

manifestarse de ninguna manera, porque se basta completamente á sí mismo y para nada necesita de las criaturas, y afirmar al propio tiempo que no lo fue para manifestarse por medio de tal número, tales especies y tal perfeccion de criaturas? ¿Acaso la gloria, la felicidad, la esencia y los atributos divinos, tienen mayor dependencia y relacion con la existencia de este órden determinado de seres, que con la no existencia de ninguna criatura? Por lo que á mi hace prefiero adoptar el lenguage verdaderamente filosófico y digno de Dios afirmando con santo Tomás: (1) «La suprema y mayor razon con que Dios hace todas las cosas es su bondad y su sabiduría, las cuales permanecerian las mismas si produjera las cosas de otra manera» . . . . «La sabiduría divina no está determinada á una cosa, sino que se estiende á muchas.» (2)

Por aqui se puede venir en conocimiento del valor que concederse debe al principio de la razon suficiente aplicado á la naturaleza divina, fundamento principal en que se apoya Leibnitz para negar á Dios la libertad en órden á la creacion de un mundo mas ó menos perfecto que el actual. Dios, nos dice el filósofo aleman, en la suposicion de determinarse á crear el mundo, no puede menos de elegir el mas perfecto entre los posibles, pues de otra manera Dios al criar obraria sin razon suficiente.

Lo primero que en semejante afirmacion llama la atencion del hombre reflexivo, es la inconveniencia de sujetar y como subordinar el poder y la voluntad de

(1) *Quaest. Disp. De Pot.* Art. 5.° ad 14.m
(2) *Ibid.* ad 3.m

Dios al grado de perfeccion finita y al modo de ser limitado de este mundo. Esto sobre presentar una idea muy mezquina y muy poco digna de la libertad suprema en Dios, indica por parte del hombre una arrogancia y presuncion injustificables. ¿Quien ha revelado á Leibnitz que Dios no tiene en los tesoros de su ciencia incomprensible y en lo profundo de su sabiduría infinita, ninguna otra razon suficiente, en el verdadero sentido de esta palabra, mas que el mayor grado posible de perfeccion por parte del mundo? ¿Quien ha dicho á los partidarios del optimismo que entre las infinitas apreciaciones de la sabiduría infinita, nada existe que pueda dirigir y determinar las operaciones *ad extra*, mas que la perfeccion relativa de la obra? *¿Quis scrutabitur sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?*

Pero hay mas aun: el principio mismo de la razon suficiente de que se echa mano para establecer este sistema, es falso si se toma en este sentido universal y absoluto. Toda vez que cuando se dice que *nada existe sin razon suficiente,* se quiere significar que lo que es razon suficiente respecto de alguna cosa debe ser distinto de alguna manera de la misma, es evidente que el principio falta y carece de verdad cuando se aplica á Dios. Dios existe, y sin embargo no se puede señalar ninguna razon suficiente de su existencia que sea distinta de semejante existencia. Luego el principio de la razon suficiente no encierra el grado de universalidad que expresa segun su enunciacion absoluta. Luego Leibnitz al establecer el optimismo sobre el mencionado principio, debia haber establecido de antemano su aplicacion relativamente á los actos libres de Dios, en cuyo caso para apoyar sóli-

damente su sistema, debería probar aun, que Dios no puede hallar esta razon suficiente de sus actos libres en el seno de su inteligencia y sabiduría infinitas, y que se hallaba precisado á buscarla en sus efectos finitos. Es fácil convencerse por esta sencilla observacion, que el principio de la razon suficiente, está muy lejos de legitimar las afirmaciones del optimismo, ora se le considere en si mismo, ora por parte de sus aplicaciones en Dios.

Estas tendencias tan peligrosas del optimismo contra la libertad de Dios respecto de la creacion, fueron señaladas ya por Bossuet y Fenelon con toda la energía que inspiraban á su genio los sentimientos elevados y verdaderamente dignos que poseian acerca de la Divinidad. Fenelon apoyándose sobre el principio de la razon suficiente de Leibnitz, deducía por medio de una argumentacion irrecusable y poderosa, que semejante principio conducía lógicamente á la negacion de la libertad divina en órden á la produccion misma del mundo; porque lo que pudo precisar en Dios la produccion determinada del mundo actual entre los posibles, con igual fuerza, si no con mayor, debió precisarle á elegir la creacion mas bien que la no creacion.

Dios, segun Leibnitz, en el caso de crear no pudo menos de crear un mundo que tuviese la mayor perfeccion posible, porque este grado supremo de perfeccion constituye la razon suficiente respecto de la voluntad de Dios, la cual se halla sometida necesariamente á esa razon suficiente. Es asi que esta razon suficiente existe en Dios desde la eternidad; luego existió en Dios razon suficiente para la realizacion

de este mundo y no existió razon suficiente para su no realizacion. Luego si Dios no puede hacer nada sin razon suficiente, y si su operacion se halla necesariamente sometida á esta, se hallará precisado á obrar siempre que exista esa razon suficiente: la perfeccion suprema del mundo actual que se señala como razon suficiente de su existencia, existia en Dios desde la eternidad y antes de la realizacion del mundo presente: luego Dios no pudo abstenerse de realizarlo só pena de faltar á la razon suficiente de su produccion, conocida siempre, determinada y preexistente en Dios. Luego la dependencia y relacion de la voluntad de Dios con respecto á lo que se señala como razon suficiente para la existencia del mundo actual por comparacion á los posibles, entraña la negacion de la libertad divina en órden á la creacion absoluta del mundo.

La poderosa y concluyente argumentacion que antecede y que es en el fondo la misma de que se sirvieron Bossuet y Fenelon para combatir al optimismo, es una prueba mas de lo que en los capítulos anteriores dejamos consignado sobre las relaciones que existen entre algunos puntos de las teorías metafísicas de Leibnitz y las doctrinas del Panteismo. No puede negarse en efecto, que si su teoría de la *armonia prestabilita* abre la puerta á las afirmaciones del Panteismo, el optimismo y los fundamentos sobre que se apoya conducen á su vez directamente á la negacion de la libertad de la creacion, que es una de las consecuencias mas trascendentales y peligrosas del sistema panteista.

Hay mas todavia: el optimismo, sobre preparar el terreno al antiguo fatalismo de la filosofía pagana, conduce á la negacion de la existencia del perfeccio-

namiento individual y colectivo, y hasta de toda mutacion. Toda mutacion envuelve un tránsito del bien al mal ó del mal al bien, ó si se quiere de un bien menor á otro mayor ó vice-versa. Ahora bien: en el instante A en que el ser B tiene la perfeccion C, el mundo es el mas perfecto entre los posibles; porque el mundo ó no existe, ó posee toda la perfeccion posible, segun la hipótesis optimista. Luego el ser B es incapaz de mutacion y se halla condenado á permanecer siempre en el mismo estado; porque si suponemos que pierde la perfeccion C que tenia, el mundo ya no poseerá *toda* la perfeccion que antes tenia. Si suponemos que ademas de la perfeccion C que ya tenia, adquiere de nuevo la perfeccion D, luego el mundo ya tiene mayor perfeccion que la que tenia en el instante A.

Esto sin tener en cuenta los graves inconvenientes y las peligrosas deducciones á que se presta la teoría optimista en el órden moral y religioso. Porque si es cierto que en la hipótesis de crear algun mundo, Dios no pudo dejar de crear el actual, será preciso admitir tambien que la caida de los ángeles malos y la de Adan fueron necesarias, ó que Dios no pudo dejar de permitirla y no pudo impedirla; que la encarnacion del Verbo es una obra necesaria; que la voluntad de Dios no pudo manifestarse de otra manera en órden á la reprobacion y predestinacion de los hombres; en una palabra, que las presentes manifestaciones de la voluntad de Dios en el órden físico, en el moral y sobrenatural, no pudieron dejar de existir. ¿Son compatibles semejantes afirmaciones con la enseñanza de la teología católica?

CAPÍTULO ONCE.

El Optimismo y la teoría de santo Tomás.

Aunque los pasages citados en el capítulo que precede nos revelan suficientemente la oposicion que media entre el optimismo y la doctrina de santo Tomás sobre las interesantes cuestiones á que se refiere dicho sistema, creemos oportuno y necesario presentar bajo un solo punto de vista la teoría luminosa del santo Doctor sobre esta materia. Las funestas tendencias que acabamos de señalar en el optimismo y su afinidad con el Panteismo, justificarán este trabajo, asi como justifican los perseverantes esfuerzos de santo Tomás, que previendo sin duda el desarrollo y peligrosas aplicaciones que pudieran tomar con el tiempo esas doctrinas, combate sin tregua en casi todos sus es-

critos los principios y las deducciones de la teoría optimista.

Como quiera que alguuos partidarios de esta teoría han tenido la estraña pretension de referir este sistema á la doctrina de santo Tomás, suponiendo que el principio de la razon suficiente que es su base, se identificaba con el axioma de los Escolásticos, *nihil existit sine causa,* conviene notar ante todo que cualquiera que sea la verdadedera inteligencia de las dos proposiciones, que expresan los dos principios indicados, es incontestable que en la teoría del santo Doctor existe una diferencia radical entre esas enunciaciones relativamente á la voluntad de Dios. Podemos èn ciertos casos señalar una razon á la voluntad de Dios en órden al ser y la realizacion de algunos entes, pero nunca debemos ni podemos señalar causa de la voluntad divina. «Podemos, dice, (1) deducir de lo hasta aqui manifestado, que se puede señalar razon de la voluntad divina. El fin es la razon de querer las cosas que se ordenan al fin: es asi que Dios quiere su bondad como fin, y todas las demas cosas las quiere solo como cosas que se ordenan al fin: luego su bondad es la razon porque Dios quiere las cosas distintas de él. . . . .
. . . . Eu la suposicion dè que Dios quiera una cosa, se sigue necesariamente que quiera tambien todo lo que se requiere para su ser, y es evidente que lo que envuelve necesidad respecto de otra cosa, se puede llamar razon de su existencia. Luego la razon por la cual Dios quiere las cosas que se requie-

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 1.º Cap. 86.

ren para otra, es el ser de esta otra. Hé aquí pues como podemos proceder al señalar la razon de la voluntad divina. Dios quiere que el hombre tenga razon para que sea hombre, quiere que exista el hombre para la perfeccion del universo, y quiere la perfeccion de este universo para que participe de su bondad. Sin embargo, estas tres razones no proceden del mismo modo, porque la bondad divina ni depende de la perfeccion del universo, ni de esta le resulta ninguna perfeccion.»

«Empero aunque se puede señalar alguna *razon* de la voluntad divina, (1) no se sigue por eso que se puede señalar tambien *causa* de esta voluntad. La causa de querer con respecto á la voluntad, es el fin: el fin de la voluntad divina es su bondad; luego esta bondad es la causa de querer en Dios, pero ninguna de las otras cosas queridas por Dios puede tener razon de causa respecto de su voluntad. Y como la bondad divina se identifica realmente con la volicion en Dios, y por otra parte quiere con un mismo acto su bondad y todas las demas cosas, puesto que su accion es su misma esencia, resulta que nada hay que pueda llamarse causa de la voluntad de Dios.»

La razon de causalidad exige distincion entre la causa y el efecto: por eso es que de la identificacion en Dios de la bondad con el acto de querer, es decir, del fin con la potencia, y de la unidad del acto que se refiere al mismo tiempo al fin y á los medios, se deduce que no se puede señalar causa de la voluntad divina, puesto que ninguna cosa es causa de sí misma.

---

(1) *Ibid.* Cap. 87.

En nosotros la inteligencia de los principios puede decirse causa del conocimiento de las conclusiones, porque ademas de su distincion, el acto con que conocemos los principios, es distinto del acto con que conocemos las conclusiones. Si por el contrario nuestro entendimiento tuviera la fuerza y poder suficiente para percibir las conclusiones en los principios por la simple intuicion de estos, sin necesidad de proceder por medio de deducciones, entonces el acto con que conoceriamos los principios no podria llamarse causa del conocimiento actual de las conclusiones, porque una cosa no es causa de sí misma.

«Una cosa análoga, dice santo Tomás al desenvolver esta misma doctrina, (1) sucede en órden á la voluntad, respecto de la cual el fin y los medios se comparan del mismo modo que los principios y las conclusiones respecto del entendimiento. De aqui es que si alguno con un acto quiere el fin, y con otro acto los medios que se ordenan al fin, la volicion del fin será en él causa de querer los medios: pero si con un mismo acto quiere el fin y los medios que á él se refieren, ya no puede tener lugar esto, porque una cosa no es causa de sí misma. . . . . Dios, asi como con un solo acto conoce todas las cosas en su esencia, asi con un solo acto quiere todas las cosas en su bondad. Por esta razon asi como en Dios el conocer la causa, no es causa de conocer los efectos en esta causa, asi tambien el querer el fin no es en él, causa de querer las cosas que se ordenan á este fin. Sin embargo quiere que los

(1) *Sum. Theol.* P. 1.ª Quest. 19. Art. 5.º

medios estén subordinados al fin. *Quiere pues que cada cosa se ordene á su fin, pero esto no es causa de su voluntad cuando produce las cosas. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.*

Fijada esta distincion importante y en conformidad á esta doctrina, la teoría católica sobre la creacion del mundo puede reducirse á los siguientes puntos: 1.° Asi como ninguna cosa puede designarse como causa de la voluntad de Dios, porque su infinita bondad que es la única razon adecuada á su voluntad y la única capaz de moverla necesariamente como fin, se identifica absolutamente con esta voluntad y con su acto de querer; asi tampoco nada se puede señalar como razon suficiente de la voluntad divina relativamente á la creacion, en sentido universal ó con necesidad absoluta; porque bastándose á sí mismo Dios con su esencia y atributos, nada hay fuera de él que pueda determinar de una manera absoluta su voluntad á obrar. De aquí su libertad absoluta en órden á crear ó no crear alguna cosa fuera de sí.

2.° En la hipótesis de que Dios se determine libremente á crear, es posible determinar la razon suficiente de su voluntad relativamente á algunos efectos de la creacion; pero no podemos señalar esa razon suficiente respecto de todos y cada uno de los efectos particulares, ni mucho menos respecto de la creacion tomada en conjunto y colectivamente.

Asi como no existe ninguna razon suficiente necesaria de la creacion en general, porque Dios bastándose completamente á sí mismo, es absolutamente libre é independiente de la creacion, asi tampoco puede señalarse en órden á la eleccion determinada de este ú

otro mundo. Dios contiene en sí la idea y los tipos de muchos mundos, porque conoce su esencia como participable infinitamente y capaz de ser representada en las criaturas de infinitos modos; pero si no nos es dado señalar ninguna razon suficiente necesitante para la existencia de alguna creacion en general, con mayor razon nos será imposible señalar una razon de necesidad en Dios para realizar cualquiera de los innumerables tipos y sistemas de seres que conoce en su esencia y realizar puede con su poder. Dios pues realizó este mundo y no otro mas perfecto ó menos perfecto, porque quiso manifestar su bondad y atributos de esta manera y no de otra: si hubiera elegido revelar su gloria en un grado mayor ó menor, hubiera realizado otro de los innumerables tipos y sistemas adecuado á este efecto.

Pero ¿porqué eligió manifestar su esencia y atributos por medio de este universo y no por medio de otro? es decir, ¿porqué quiso que su bondad fuese participada, representada y revelada, segun el grado que corresponde á este mundo y no segun otro mayor ó menor? Puede desafiarse á la razon humana á que señale la razon suficiente de semejante eleccion sin menoscabar la omnipotencia y la libertad en Dios. Luego es preciso decir que el grado de perfeccion que Dios quiso comunicar á este universo, sirve de razon suficiente en órden á la existencia, naturaleza y condiciones de los seres particulares que le componen, y de las leyes que le gobiernan; pero que cuando se pregunta, porqué quiso manifestar su bondad por medio de él y no de otro, no nos es posible señalar otra razon suficiente mas que su misma voluntad libre; porque si

bien sabemos que las obras de Dios se hallan dirigidas por una sabiduría infinita, no nos ha revelado la razon inmediata y determinante de esta eleccion particular.

Dios crió las plantas para sustento y conservacion de los animales, crió los animales para servicio del hombre, crió al hombre para complemento del universo, porque sin el hombre el mundo no podria tener el ser y grado de perfeccion actual que determinara comunicarle; pero crió este universo y no otro, eligió el realizarle con tal grado de perfeccion y no con otro, porque asi plugo á su voluntad. A nosotros no nos es dado señalar otra razon suficiente absoluta, por mas que podamos y debamos suponer que Dios al criar este mundo no obró de una manera ciega, necesaria, sino como quien es, es decir, como Razon suprema, Libertad suma é Inteligencia infinita.

Por eso dice santo Tomás que en la creacion puede señalarse razon á las elecciones secundarias, pero á la eleccion primaria que se refiere al universo en cuanto tal, no se puede señalar mas razon ó motivo que la simple voluntad divina. «El fin de la voluntad divina es su misma bondad, la cual no dependiendo de ninguna otra cosa, Dios de nada necesita para poseerla. Por eso es que su voluntad no se determina primariamente á hacer alguna cosa en razon de cosa debida, sino únicamente por liberalidad, en cuanto manifiesta libremente su bondad en alguna cosa. Empero desde el momento que se supone que en fuerza de esta liberalidad Dios quiere producir alguna cosa, ya resulta como debida en cierto modo la produccion de aquellas cosas sin las cuales no puede subsistir la cosa elegida libremente; como si elige el producir

al hombre, debe concederle la razon. Por aquí se puede resolver tambien la controversia que existia entre algunos, afirmando unos que todo procede de Dios segun su simple voluntad, y estableciendo otros que todo procede de Dios bajo la razon de debido ó necesario. Una y otra opinion son falsas; porque la primera destruye el órden ó relaciones necesarias que existen en los efectos de Dios, mas la segunda supone que todas las cosas proceden de Dios necesariamente. Se debe adoptar el medio entre estos dos estremos, afirmando que las cosas elegidas primariamente por Dios, proceden de él segun su simple voluntad, mas las cosas que se requieren para la subsistencia de lo que es objeto primario de su voluntad relativamente á la creacion, proceden de él necesariamente, si bien con necesidad hipotética. Sin embargo esta necesidad no debe tomarse en el sentido de que Dios deba algo á las criaturas, sino mas bien á su misma voluntad, cuyo cumplimiento exige la realizacion de aquellas cosas que se dicen proceder de Dios como debidas ó necesarias.»

3.° Luego este mundo es el mejor de todos, por comparacion, ó sea con relacion á la manifestacion del grado de bondad que Dios quiso libremente comunicar á las criaturas; pero no es el mejor entre todos los posibles, puesto que si Dios hubiera elegido comunicarse en grado superior, hubiera realizado otro universo adecuado á este fin. Es absurdo por lo tanto en sí mismo y repugnante á la naturaleza y atributos divinos el optimismo absoluto de este mundo, y solo puede admitirse en buena filosofía un optimismo relativo.

«Este error, (1) á saber, que Dios no puede producir sino lo que produce, fué sostenido en primer lugar por algunos filósofos que decian que Dios obra por necesidad de naturaleza, lo cual si fuera verdadero, Dios no podria efectivamente producir sino aquello que produce, siendo cierto que la naturaleza, como tal, se halla determinada *ad unum.* Perteneció este error en segundo lugar á algunos teólogos, los cuales considerando el órden de la justicia y sabiduría divina, segun el cual proceden las cosas de Dios y que este no puede traspasar, deducian de aqui que Dios no puede producir sino lo que al presente produce. . . . . Examinemos ahora la segunda afirmacion, para lo cual debe notarse, que de dos maneras puede verificarse que un agente no pueda producir alguna cosa; ó absolutamente, como sucede cuando alguno de los principios necesarios para la accion, no se estiende á aquella accion, como se ve en el hombre que no puede caminar si tiene el pie tullido; ó hipotéticamente, porque supuesta la existencia de lo que es contrario á la accion, no podrá verificarse esta: asi mientras estoy sentado no puedo caminar.

Siendo pues Dios un agente que obra por medio de la voluntad é inteligencia, como se ha probado, conviene considerar en él tres principios de accion: 1.° la inteligencia: 2.° la voluntad: 3.° la potencia de la naturaleza. El entendimiento dirige la voluntad, y esta impera al poder que es la fuerza que ejecuta: empero el entendimiento no mueve sino en cuanto propone á la voluntad el objeto apetecible, de manera que toda

(1) *Quæst. Disp. De Poten.* Cues. 1. Art. 5.°

la razon ó facultad y fuerza de mover del entendimiento se refiere á la voluntad. Ahora bien; de dos maneras puede decirse que Dios no puede absolutamente alguna cosa, primeramente cuando la potencia de Dios no se estiende á ello, como cuando decimos que Dios no puede hacer que la afirmacion y la negacion sean simultáneamente verdaderas; y en este sentido no puede decirse que Dios solo puede hacer lo que hace, pues es evidente que el poder de Dios se puede estender á otras muchas cosas. En segundo lugar, cuando la voluntad de Dios no puede estenderse á tal cosa.

Es necesario que toda voluntad tenga algun fin amado por ella naturalmente, y cuyo contrario no puede apetecer; como el hombre ama naturalmente y por necesidad la felicidad y no puede dejar de querer esta felicidad como tal. Por lo mismo que la voluntad ama necesariamente su fin natural, ama tambien necesariamente aquellas cosas sin las cuales no puede conseguir dicho fin, si conoce esta relacion necesaria de tales medios con ese fin, cuya asecucion depende de ellos; como si quiero y amo la vida, quiero y amo tambien la comida: mas no ama necesariamente aquellas cosas sin las cuales se puede poseer el fin, con el cual no tienen proporcion ó relacion necesaria.

Ahora bien: el fin natural de la voluntad divina es su misma bondad la cual no puede dejar de amar; empero con este fin no tienen relacion ó adecuacion necesaria las criaturas actuales, de manera que sin ellas no se pueda manifestar la bondad divina, que es lo que Dios se propone al producir las criaturas; porque asi como la bondad divina se manifiesta por medio de

estas cosas que al presente existen y por medio del órden establecido ahora en ellas, del mismo modo podria manifestarse por medio de otras criaturas ordenadas de diferente modo que las actuales, y asi la bondad divina sin perjuicio de su bondad, justicia y sabiduría, puede producir cosas diferentes de las que ahora existen. Los que erraron acerca de esto, se engañaron pensando que el órden actual de las criaturas es adecuado absolutamente, *quasi commensuratum*, con la bondad divina, como si esta no pudiera existir sin tal órden.»

«Otros, añade mas adelante, (1) cayeron en error acerca de la razon de causa final en Dios, como Platon y sus partidarios, pues afirmaban que la bondad de Dios conocida y amada por él, exigia que produjese tal universo que fuese el mejor de todos. Esto puede decirse verdadero si atendemos solamente á lo que realmente existe, pero nó si atendemos á lo que puede existir; pues es cierto que este universo es la cosa mejor entre las criaturas existentes, y esta perfeccion le ha sido comunicada por la suma bondad de Dios; empero no por eso debe decirse que esta bondad de Dios está de tal modo determinada á este universo, que no hubiera podido producir otro mundo mas perfecto.»

¿Como concebir y esplicar despues de pasages tan esplícitos y terminantes como los que se acaban de citar, que se encuentren escritores que pretendan atribuir á santo Tomás el optimismo de Leibnitz? Lo confesamos francamente: al ver á ciertos escritores afirmar con tono de imperturbable seguridad, que el santo

(1) *Ibid.* Quest. 3.ª Art. 16.°

Doctor «creía con Leibnitz que Dios se determina siempre por la razon de lo mejor,» (1) nos sentimos impulsados á calificar con dureza una superficialidad y ligereza tan injustificables. Si no fueran suficientes los pasages citados, facil nos sería aducir cien textos tan esplícitos y terminantes como los anteriores. Pregunta el santo Doctor en los Comentarios sobre las *Sentencias,* (2) si Dios pudo hacer al universo mejor, *utrum Deus potuerit fácere universum melius*; y al resolver la cuestion no solo admite que Dios puede hacer un mundo mas perfecto y mejor que este, el cual sería como una parte respecto de aquel, sino que aun con respecto al mundo actual, admite que Dios puede mejorarlo ó hacerlo mas perfecto con bondad accidental; y esto sin variar los seres que al presente lo componen y constituyen: que si se trata de mejora ó perfeccion variando ó aumentando los seres actuales, entonces se puede admitir mejora y perfeccion esencial superior á la del mundo actual; puesto que Dios puede producir otras muchas especies de seres: «*Potest intelligi universum fieri melius* vel per additionem plurium partium, ut scilicet crearentur multæ aliæ species, et implerentur multi gradus bonitatis, *qui possunt esse. . . . . .* *Et sic Deus melius universum fácere potuisset, et posset;* sed illud universum se haberet ad hoc sicut totum ad partem. . . . . . . Hæc autem melioratio omnium partium, vel potest intelligi secundùm bonitatem accidentalem; *et sic posset esse talis melioratio á Deo* manentibus eisdem partibus, et

(1) Diccion. biog. univer. por D. J. R. Art. *Tomás de Aquino (santo).*

(2) *1. Sent.* Dist. 44. Art. 2.

eodem universo: vel secundùm bonitatem essentialem, *et sic etiam esset Deo possibilis, qui infinitas alias species condere potest.»*

Despues de proponerse el argumento, de que la palabra, *universo*, significa una cosa que incluye todo el bien, y que por consiguiente Dios, no podrá producir otro universo mejor que este, contesta al argumento en los siguientes términos: (1) «Nosotros no hablamos del universo en cuanto á la significacion que puede darse á esta palabra *universo*, sino que hablamos de la cosa que al presente llamamos universo; en el cual, aunque se contiene todo lo que actualmente es bueno, no se contiene sin embargo todo el bien que Dios puede hacer: *in quo, quamvis omne, quod actu bonum est contineatur, non tamen omne bonum, quod Deus potest facere.»*

Tal es la sólida cuanto filosófica y cristiana teoría de santo Tomás sobre este problema importante de la cosmología. ¿Y es este el optimismo enseñado por Leibnitz? ¿Hay algo de comun siquiera entre la doctrina que se acaba de esponer, y la teoría optimista del filósofo Aleman? Semejante pensamiento solo puede tener lugar y manifestarse á la sombra de esa ignorancia incalificable que revelan no pocos escritores sobre este como sobre tantos otros puntos de la filosofía del santo Doctor.

Lejos de haber identidad de doctrinas sobre esta materia, puede decirse por el contrario, que la teoría de santo Tomás constituye la antítesis mas completa y es la negacion mas radical de la teoría optimista de Malebranche y Leibnitz.

---

(1) *Ibid.* ad 2.m

En ella se destruye por su base el optimismo absoluto enseñado por estos dos filósofos, optimismo que menoscabando los derechos y aniquilando la nocion filosófica de la libertad divina, nos obliga á formar una idea mezquina de Dios y de su omnipotencia, obscureciendo y haciendo vacilar la grande idea católica de Dios. El optimismo enseñado por santo Tomás, es por el contrario un optimismo filosófico y racional, porque es solamente relativo, ya por parte de las cosas existentes, respecto de las cuales el mundo presente tiene razon de mejor, puesto que las contiene todas en su unidad, ya principalmente en órden al modo de manifestacion de la bondad divina, por cuanto que manifiesta del modo mas perfecto posible aquel grado determinado de su bondad, que Dios quiso manifestar en la creacion y por la creacion. ¿Cual de estos dos optimismos es mas conforme á la razon y al buen sentido? ¿Cual de estos dos sistemas encierra una filosofía mas elevada y profunda? ¿Cual de estas teorías se halla apoyada en principios mas sólidos, y se presta á deducciones mas legítimas? Creemos que la respuesta no es difícil para los verdaderos pensadores, que no titubearán en conceder la preferencia á esa magnífica teoría que se desarrolla bajo la influencia fecundante de la idea cristiana de la Divinidad; que es la única compatible simultáneamente con los atributos divinos y con la limitacion y finidad del mundo; que salva la libertad de Dios sin menoscabar su sabiduría infinita; que es en una palabra, la expresion mas bella de las armonías de Dios en la creacion y de las relaciones del mundo con Dios.

CAPÍTULO DOCE.

Opinion de Marct sobre el Optimismo.

La doctrina de santo Tomás consignada en los capítulos que preceden puede servir tambien para apreciar el valor filosófico de la opinion del abate Marct sobre este punto. Este sabio publicista cuyos trabajos literarios en favor de la Religion y de la filosofía le han dado á conocer ventajosamente en el mundo científico, despues de reconocer los inconvenientes del optimismo enseñado por Malebranche y Leibnitz, presenta una nueva solucion de este problema en los siguientes términos:

«Debo proponeros (1) otra solucion que puede sos-

(1) *Teodicea Crist. Lec. 6.ª*

tenerse en los límites de la fé, y parece mas á propósito para disipar todas las dificultades.

En esta segunda hipótesis, Dios no escoge un mundo entre los muchos posibles, sino que los realiza todos en lo indefinido del espacio y del tiempo. Dios manifiesta todo lo que existe en él; todo lo que ha de nacer, nace en el momento señalado por la eterna sabiduría; el ser mas ínfimo se realiza lo mismo que el mas sublime, y todos los mundos se ven llamados succesivamente á la existencia. Cada mundo en particular es como un episodio del inmenso poema de la creacion; todas las combinaciones se van formando, y se va desenvolviendo un plan magnífico en una duracion indefinida. De esta suerte la creacion, considerada en su conjunto, será la mas perfecta posible y la mas digna de Dios, y sobre este punto tendrá razon el optimismo. Al mismo tiempo, como la creacion es esencial y necesariamente finita, será distinta é inferior al infinito; la libertad de Dios se mantendrá con toda su integridad, y solo el amor y la bondad serán los motivos de la accion divina y quedarán justificados los nobles esfuerzos que los adversarios del optimismo han hecho en favor de la libertad de Dios. Si esta hipótesis os parece mas satisfactoria, no veo razon fundada en las condiciones de la fé para que la desechemos. »

Notemos de paso que san Agustin cuyas doctrinas filosóficas hace profesion de seguir con especialidad el autor de la *Teodicea Cristiana,* combate la hipótesis que aquí se nos presenta como probable y mas á propósito para disipar todas las dificultades. Porque en efecto, esta hipótesis tiene completa analogía y viene á ser una reminiscencia de la mencionada por el grande

obispo de Hipona cuando dice: (1) *Alii vero qui mundum istum non existimant sempiternum, sive non eum solum, sed innumerabiles opinentur, sive solum quidem esse, sed certis sæculorum intervallis innumerabiliter oriri et occidere; necesse est fateantur hominum genus prius sine hominibus gignentibus extitisse.*

Estamos muy lejos de pretender que la hipótesis presentada por el filósofo francés no pueda sostenerse en los límites de la fé; pero ¿es igualmente incontestable que sea mas á propósito para disipar todas las dificultades? Dudamos mucho que esto sea verdad, porque nos persuadimos que todo filósofo cristiano que quiera establecer las relaciones del mundo con Dios en consonancia con las tradiciones de la ciencia y de la filosofía católica, preferirá la solucion de santo Tomás á la solucion que aqui se desenvuelve.

Pero hay mas aun: esta hipótesis lejos de facilitar la solucion del problema de la creacion, se halla sujeta á todos los grandes inconvenientes del optimismo absoluto de Malebranche y Leibnitz. Uno de estos inconvenientes reconocido por el mismo Maret al combatir el optimismo con la poderosa argumentacion de Bossuet y Fenelon, es el poner límites arbitrarios al poder infinito de Dios. Ahora bien; nosotros sostenemos que la hipótesis de nuestro escritor envuelve igual limitacion de la omnipotencia divina que el optimismo absoluto. Todos los mundos realizados en lo indefinido del espacio y del tiempo, no pueden constituir un efecto adecuado á la omnipotencia de Dios; porque por grande que se suponga este número y perfeccion de

(2) *De Civit. Dei* Lib. 12. Cap. 11.

mundos, Dios puede realizar otros superiores en número y grado de perfeccion, só pena de agotar su omnipotencia y ponerle límites con un efecto no infinito: lo innumerable y lo indefinido, por grandes proporciones que queramos concederles, jamás darán la ecuacion de lo infinito. Luego cuando se dice que *Dios no escoge un mundo entre los muchos posibles, sino que los realiza todos en lo indefinido del espacio y del tiempo*, se enuncia un absurdo y una contradiccion, pues que la infinidad absoluta de la omnipotencia divina, exige que por grande que sea el número de mundos realizados en lo indefinido del espacio y del tiempo, pueda realizar mas aun: en otros términos, la infinidad del poder divino es incompatible con la realizacion *de todos* los mundos posibles, porque segun la palabra profundamente filosófica de santo Tomás, *divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas*. Es incontestable por lo tanto que la hipótesis de la realizacion sucesiva *de todos* los mundos posibles en lo indefinido del espacio y del tiempo, pone límites tan arbitrarios al poder divino, como la hipótesis del optimismo absoluto del mundo presente.

Por otra parte, si Dios realiza *todos* los mundos en lo indefinido del espacio y del tiempo, será posible una coleccion finita de seres tambien finitos, fuera de la cual Dios nada mas pueda realizar, pues la palabra *todos* expresa una coleccion fuera de la cual nada queda de aquel género. Luego la omnipotencia divina quedará agotada con la produccion de esa coleccion finita de seres finitos, y no podria realizar un mundo fuera de esa coleccion, ni añadir un mundo distinto á esa coleccion finita.

Esta argumentacion poderosa é incontrastable por sí misma, adquiere mayor vigor si la hipótesis del autor de la *Teodicea* se refiere á la realizacion sucesiva de esos mundos y de esa coleccion *indefinida,* como parece inferirse de las palabras que despues añade, cuando dice, que *todos los mundos se ven llamados sucesivamente á la existencia.* Nadie nos negará que para el poder divino es indiferente realizar uno ó muchos mundos en un momento dado: cuando Dios realizó este mundo, pudo realizar en el mismo instante diez, veinte, mil: luego si se supone que llamando sucesivamente á la existencia *todos* los mundos, realiza todos los mundos posibles, será preciso admitir que Dios no puede realizar de una vez mas que un solo mundo, toda vez que si se admite la hipótesis contraria, será preciso confesar que si Dios hubiera producido varios mundos cada vez ó simultaneamente, en lugar de realizarlos sucesivamente, hubiera producido y produciria en lo indefinido del espacio y del tiempo una coleccion de mundos superior en número al menos á la coleccion presente, solo compuesta de todos los mundos realizados en lo indefinido del espacio y del tiempo, pero que *se ven llamados sucesivamente* á la existencia. La inconsecuencia que de aqui resulta no puede ser mas palpable, suministrando al propio tiempo una prueba evidente de que la hipótesis presentada por el abate Maret se halla envuelta en iguales contradicciones é inconvenientes que el optimismo absoluto de Malebranche y Leibnitz, y que conduce necesariamente á deducciones tan incompatibles con la nocion cristiana y filosófica de la omnipotencia divina, como las que hemos reconocido en aquel sistema.

Una última observacion bastará para reconocer las peligrosas inexactitudes que envuelve semejante hipótesis. Al desenvolverla y apoyarla, Mr. Maret enuncia la siguiente proposicion: *Dios manifiesta todo lo que existe en él.* ¿Ha meditado este escritor sobre las peligrosas consecuencias de semejante asercion en el sentido en que parece enunciarla? Porque es evidente que no quiere significar por estas palabras, que Dios manifiesta simplemente su esencia y atributos por medio de esa creacion de todos los mundos, puesto que para esto basta no solo la creacion de un solo mundo, sino la de la mas mínima de las criaturas. Así pues el sentido de esas palabras no puede ser otro, sino que Dios por medio de esa creacion manifiesta todo lo que existe en él, es decir, toda su naturaleza y atributos del modo mas perfecto posible, porque esta *creacion considerada en su conjunto, será la mas perfecta posible y la mas digna de Dios.* Es asi que segun sus mismas palabras esta creacion es esencial y necesariamente finita; luego si por medio de esta creacion Dios manifiesta *todo lo que existe en él,* su esencia y atributos serán esencial y necesariamente finitos como la creacion, la cual por lo mismo que realiza todos los mundos en lo indefinido del espacio y del tiempo, debe manifestar, segun este filósofo, todo lo que existe en Dios.

En todo caso no podrá evitar ciertamente el inconveniente y la estraña y peligrosa afirmacion que resulta de sus palabras, á saber, que una creacion *esencial y necesariamente finita, es la mas perfecta posible para la omnipotencia divina* y al mismo tiempo realizable y realizada fuera de Dios.

Ademas de las peligrosas deducciones que lleva

consigo la hipótesis presentada como probable por Mr. Maret, esta doctrina tiene tambien el inconveniente de facilitar el camino á los panteistas para llegar á la negacion de la libertad divina en el órden de la creacion, y para no ver en el mundo sino una manifestacion necesaria de la sustancia divina. Bien sabemos que no es este el único camino para probar la libertad de la creacion, y que aun admitida esa hipótesis es posible establecer la distincion real y absoluta del mundo respecto de la sustancia divina; pero no es posible desconocer tampoco que dicha hipótesis avanza un paso hácia las grandes y trascendentales consecuencias del Panteismo, relativas á la creacion. Es ciertamente estraño que el autor del *Ensayo sobre el Panteismo,* no haya previsto la peligrosa aplicacion que el Panteismo podria hacer de sus afirmaciones sobre este punto, y que esa creacion de todos los mundos posibles *en lo indefinido del tiempo y del espacio,* se convertirá facilmente para el panteista en un desarrollo necesario de la sustancia divina en el mundo, y la creacion no será mas que una trasformacion de esa sustancia, única é idéntica en el fondo y múltiple solamente en sus modos de manifestacion.

CAPÍTULO TRECE.

Santo Tomás, la cosmogonía mosáica y la geología moderna.

Sabido es que la cosmogonía que en los tiempos modernos ha entrado en una nueva fase y estendido el círculo de sus aplicaciones, merced á la invencion, progresos é investigaciones de la ciencia geológica, ha hecho no pequeños esfuerzos para oscurecer y aniquilar la creacion católica, atacando la cosmogonía de Moises. En esta ocasion como siempre las pretensiones orgullosas de la razon humana, solo han servido para evidenciar una vez mas la impotencia y esterilidad de esa razon, cuando intenta luchar con la razon divina, y que la palabra de Dios será siempre la piedra angular contra la cual vendrán á estrellarse las

soberbias concepciones de la ciencia puramente humana.

Cuando la ciencia geológica dió sus primeros pasos, comenzando á caminar por la costra terrestre; cuando encontró capas sedimentarias y terrenos caracterizados por la presencia de fósiles y de incrustaciones; cuando creyó observar un órden constante en la superposicion de esas capas, en la constitucion de esos terrenos y en la disposicion de los restos vegetales y animales; la geología proclamó en alta voz, que la cosmogonía mosáica quedaba para siempre convencida de error, porque sus afirmaciones se hallaban en flagrante contradiccion con los hechos y con la observacion científica. Viéronse entonces aparecer sistemas cosmogónicos en que se establecia con aire de triunfo que la existencia de la tierra, la constitucion de los animales, la formacion de los vegetales, la aparicion de las conchas, la produccion y propagacion de los seres animados, habian precedido millares y millares de años á la creacion narrada por Moises, y que la existencia relativa de estos diferentes órdenes de seres habia sido separada por grandes épocas de duracion indefinida. Quien veía el globo de la tierra convertido en una masa inmensa de vapores que habia necesitado el trascurso de innumerables años para condensarse; quien la hallaba sumergida en el fondo de las aguas por una gran serie de siglos; quien creía descubrir en ella caractéres indubitables para afirmar que no era otra cosa que un fragmento de algun planeta desmenuzado en cien partes por el choque de un cometa; pero uniéndose todos para consagrar la misma deduccion final: *es preciso conceder á la tierra una duracion*

superior á la determinada en la narracion de los Libros Santos.

Sorprendidos con el ataque los defensores de la revelacion; en la imposibilidad de verificar la existencia de los hechos que se enunciaban, ni de comprobar por de pronto la exactitud de las observaciones, limitáronse á demostrar que la existencia de esas épocas de duracion indefinida, en nada afectaba la veracidad de la palabra divina, y que lejos de contradecir la cosmogonía mosáica, venian por el contrario á añadir un nuevo grado de autoridad á la palabra de Dios, si es que la ciencia humana puede añadir algo á esa palabra que le es y será siempre infinitamente superior. Estos esfuerzos de los escritos católicos, laudables en sí mismos, porque tendian á demostrar que la autoridad de los Libros Santos nada tenia que temer de la existencia hipotética de aquellas observaciones ni de los progresos de las ciencias, dieron ocasion por su parte á exageraciones, que la verdadera ciencia no debe admitir todavia como verdades absolutas. A fuerza de atender esclusivamente á poner en armonía los hechos que se presentaban como un argumento y sus deducciones mas ó menos legítimas con las palabras del Texto Sagrado, se llegó á olvidar el exámen y verificacion de esos mismos hechos geológicos, pasando sin sentirlo de la existencia y exactitud hipotéticas á la existencia y exactitud absolutas. De aquí el empeño y tendencias á descubrir en los *dias* de la creacion de Moises, otras tantas épocas de duracion indeterminada, y de aquí tambien el ver en esos dias una sucesion de creaciones y destrucciones relativas, para dar razon de la formacion de las diferentes capas y esplicar la

presencia de los diferentes fósiles que caracterizaban las capas y los terrenos con una armonía y sucesion casi matemáticas, al decir de los entusiastas adeptos de la nueva ciencia.

Tiempo es ya de que la ciencia geológica vuelva al buen camino, es decir, que no estienda sus pretensiones mas allá de lo que permiten sus fundamentos racionales; es preciso que siguiendo las prescripciones de la razon, del buen sentido y de la verdadera ciencia, se abstenga de sacar deducciones que no se hallan contenidas en sus principios; es preciso, en una palabra, que se contenga en los límites de la moderacion que le señalara de antemano la pluma de santo Tomás. Porque, ¡cosa notable! en el siglo XIII, cuando las ciencias físicas no habian nacido apenas y presentaban sus primeros lineamentos, cuando el método esperimental y de observacion comenzaba á desarrollarse trabajosamente, cuando la ciencia geológica se hallaba casi en la oscuridad de la nada, cuando en fin, debian correr cerca de cinco siglos antes que diera sus primeros destellos; el genio profundamente previsor y filosófico de santo Tomás trazaba con segura mano el camino que la ciencia geológica debe seguir aun hoy dia. El enseñaba ya entonces á separar en las cuestiones cosmogónicas la sustancia de la fé y el fondo de la revelacion, de las diversas apreciaciones de la razon humana que puede moverse libremente sin salir de la esfera de la palabra divina; que las deducciones de la ciencia podian desarrollarse en diferentes sentidos sin afectar por eso la doctrina revelada, y que las opiniones humanas podian moverse desembarazadamente dentro del inmenso círculo de la cosmogonía de Moyses.

Despues de establecer la distincion radical entre las cosas que pertenecen á la sustancia ó esencia de la fé y las que solo pertenecen á la misma de una manera mediata é indirecta, y despues de consignar que los mismos santos Padres han interpretado en diversos sentidos muchos pasages de la Sagrada Escritura, añade: (1) «Ahora pues; en las cuestiones relativas al origen del mundo, existe alguna cosa que pertenece á la sustancia de la fé, á saber, que el mundo comenzó á existir por medio de la creacion, y en esto todos concuerdan uniformemente. Empero de qué modo y en qué órden se verificó esto, no pertenece á la fé sino indirectamente, en cuanto se contiene en la Sagrada Escritura; y asi es que los santos Padres salvando la verdad de la misma, adoptaron sin embargo diferentes opiniones sobre este punto por medio de diferentes interpretaciones.

San Agustin pretende que algunas especies, como los elementos, los cuerpos celestes y las sustancias espirituales, fueron criadas desde el principio ó primer momento de la creacion; pero que las demas especies, lo fueron solo en sus razones ó virtudes seminales, como los animales, las plantas y los hombres, las cuales especies fueron producidas despues segun sus propias naturalezas en la obra segun la cual Dios gobierna toda la naturaleza despues de aquellos seis primeros dias. . . . . Ni esta distincion de cosas producidas se debe buscar segun el órden de tiempo, sino segun el órden de naturaleza y conocimiento; asi es que las cosas que son primero naturalmente, se pre-

(1) *Sentent.* Lib. 2.° Dist. 12. Cuest. 1.ª Art. 2.°

sentan como criadas antes que las otras, como la tierra antes que los animales, y el agua antes que los peces y asi de los demas. . . . . Del mismo modo Moyses enseñando la creacion á un pueblo rudo, dividió en partes lo que habia sido producido simultáneamente.

Por el contrario san Ambrosio y otros PP. piensan que en la distincion ó separacion de las especies, existió distancia de tiempos, opinion mas comun y que parece mas conforme al sentido literal del Texto; pero la primera es mas razonable y mas á propósito para vindicar la Sagrada Escritura de la irrision de los infieles, cosa que, segun san Agustin, se debe tener muy en cuenta, esponiendo de tal manera las Sagradas Escrituras, que no den ocasion de irrision á los infieles.»

Vése por este pasage que si santo Tomás creyó mas razonable la opinion de san Agustin, que suponia la existencia de una época indeterminada entre la creacion de los cuerpos celestes, de la tierra, y de las sustancias elementales y minerales, y la realizacion específica y determinada de las especies vegetales y animales, no por eso niega la probabilidad de la opinion que admite la creacion de todas las cosas naturales segun el órden de sucesion inmediata y de duracion de tiempo que parece indicar á primera vista el sentido literal de la narracion mosáica.

Empero lo que especialmente resulta de aquí, es el cuidado y profunda atencion en establecer la independencia y superioridad de la cosmogonía mosáica en cuanto revelada, con respecto á las opiniones humanas y observaciones geológicas que á la misma pueden re-

ferirse. Por eso añade poco despues al contestar á un argumento sobre este punto: «En nada se deroga á la autoridad de la Sagrada Escritura, cuando es interpretada en diversos sentidos, salva siempre la fé; porque el Espíritu Santo la ha fecundado con una verdad superior á todas las invenciones de los hombres.» (1).

Hé aquí trazado el camino que debe seguir la ciencia geológica tambien al presente, si ha de operar sus progresos y dirigirse á su perfeccion de una manera conforme á la razon y á la palabra de Dios. Si es impía, y sobre impía absurda, la pretension de los que inferian la negacion y falsedad de la doctrina revelada, de la existencia de la tierra en una época anterior á la creacion del hombre, puesto que siglos antes de nacer la geología, santo Tomás reconoce como plausible la interpretacion de san Agustin que suponía la existencia de la tierra en una época de duracion indeterminada antes de la aparicion de los animales y del hombre, no por eso debe ligarse jamás el sentido de los Libros Sagrados á la hipótesis que hace de los seis dias de la creacion de Moyses, otras tantas épocas en que debieron tener lugar creaciones y destrucciones sucesivas. Para llegar á esta deduccion sería necesario que los hechos y las inducciones de la ciencia geológica, fueran de tal naturaleza que llegaran á constituir una verdad demostrada, evidenciando la imposibilidad de esplicar esos hechos y de cambiar esas inducciones, por medio de hipótesis distintas y que puedan caber igualmente en la amplitud del Texto Sagrado.

Y cuenta que al decir esto, no es nuestro ánimo negar

(1) *Ibid.* ad 7.m

la probabilidad mayor ó menor de la opinion que infiere la existencia de esas épocas, y su relacion con los dias de Moyses, del exámen é investigaciones relatívas á la naturaleza, colocacion y formacion de las capas y terrenos, y á la distribucion y órden de los fósiles de toda especie que caracterizan las diferentes partes de la costra terrestre. Tampoco hallamos gran dificultad en persuadirnos que san Agustin y santo Tomás se inclinarían tal vez á esta opinion, si vivieran en nuestro siglo: empero ¿es lícito inferir de aquí de una manera absoluta y esclusiva, que esta opinion es la única capaz de salvar la verdad de la revelacion y la única compatible con la cosmogonía mosáica? ¿Quien nos asegura que la observacion de nuevos fenómenos, el descubrimiento de nuevos datos, y hasta la invencion de nuevas ciencias, no vendrán un dia á introducir inesperadas modificaciones en los fundamentos y apreciaciones actuales de la geología? ¿Es cierto, en una palabra, que los hechos é inducciones en que se apoya el sistema de las creaciones y destrucciones sucesivas y de las épocas de duracion mas ó menos larga en relacion con los dias de la cosmogonía de Moyses, constituyen una verdadera demostracion científica?

Nosotros creemos por el contrario que semejante opinion, lejos de merecer el nombre de demostracion, solo merece el de hipótesis mas ó menos plausible, y nada mas que de hipótesis. Prescindiendo de que no pocos geólogos eminentes encuentran en el diluvio universal una esplicacion bastante racional y no del todo infundada, de los fenómenos geológicos acumulados por los partidarios de las épocas indefinidas con sus creaciones y destrucciones sucesivas, es facil reconocer que

la ciencia en su estado actual no puede atribuir con razon el carácter de demostrativas, á deducciones apoyadas en los datos y observaciones geológicas recogidas hasta el dia. Los partidarios de las épocas indefinidas y de las creaciones y destrucciones sucesivas, se vén precisados á suponer la existencia de un intérvalo notable de tiempo durante el cual han vivido determinadas especies de vegetales ó animales sobre una capa sedimentaria cualquiera, pues que su hipótesis solo es concebible con la existencia de un suelo ó terreno en el cual hayan vivido por millares de años seres vegetales ó animales, sepultados despues en este suelo. Tambien parece exigir necesariamente la distincion entre las deposiciones marinas y las formaciones sedimentarias de agua dulce. Sin embargo las observaciones geológicas se hallan muy lejos de comprobar estos hechos, pues como dice Mr. Prevost, en ninguna parte se ha visto una línea de separacion clara y distinta entre los diferentes estratos.

Por lo que hace al segundo hecho, hé aquí como se expresa un geólogo de los mas autorizados: «En el valle de Aix, la calcarea puramente marina y la calcarea de agua dulce, hallanse unidas entre sí por una ligazon tan íntima como inmediata. Es menester admitir que una y otra fueron depositadas en el mismo líquido. Si su deposicion hubiera tenido lugar en circunstancias diferentes, deberia encontrarse sobre la calcarea de agua dulce un depósito cualquiera compuesto de productos de la época intermedia, durante la cual aquel suelo habria sido habitado por animales terrestres, y sin embargo no existe ningun vestigio de superficie continental entre dichas deposiciones, y

hallándose la calcarea marina mezclada y alternando con calcarea de agua dulce, es menester admitir que una y otra fueron depositadas en el mismo líquido. Y con tanta mas razon, que los depósitos marinos muchas veces contienen cuerpos organizados fluviatiles ó terrestres, asi como los depósitos de agua dulce fósiles marinos.» (1)

La circunscripcion local de las observaciones geológicas verificadas hasta el presente, son una prueba mas de que la ciencia no se halla aun en estado de conceder el carácter de demostracion rigorosa á la teoría de las épocas indefinidas, ni mucho menos de subordinar á esta teoría de una manera esclusiva la palabra de los Libros Santos. El principal y tal vez el único fundamento sólido de semejante teoría, es la distribucion de los fósiles en las capas terrestres. Cuvier, cuya palabra es de gran peso en esta materia, lo confiesa paladinamente: «Solos los huesos fósiles, dice, (2) son los que han dado la idea de que habia habido sucesion de épocas en la formacion del globo. Si no hubiese habido mas que terrenos sin fósiles, nadie podria negar la formacion de todos los terrenos juntamente.» Ahora bien; si segun confesion del mismo Cuvier, «el estudio de los terrenos secundarios está apenas bosquejado;» (3) y si el *Eco del Mundo sabio* pudo decir que «el estudio de los terrenos terciarios que podria creerse el mas sencillo y fácil, ha quedado hasta el presente el mas oscuro y enredado,» es á todas luces evidente que sobre la base de las creaciones y des-

(1) Marcel de Serres, *Bol. de las Cien. nat.*
(2) *Discurso sob. las revol. globo.*
(3) *Ibid.*

trucciones sucesivas, solo puede establecerse una hipótesis y no una demostracion.

«Los terrenos terciarios, dice Mr. Prevost, (1) tienen esencialmente el carácter de depósitos locales circunscriptos, y por consiguiente las partes del suelo compuesto con ellas difieren entre sí á pequeñas distancias, mucho mas que las formadas por los terrenos secundarios ó primitivos. . . . . aqui se presentan con mayor frecuencia la mezcla de formaciones, la alternativa de unas con otras y su recíproca sustitucion. Estas circunstancias hacen bastante difícil el estudio de los terrenos terciarios y sobre todo la identificacion de los depósitos formados al mismo tiempo en parages apartados los unos de los otros.»

¿Diremos en presencia de estos datos, que los hechos paleontológicos recogidos hasta el dia son de tal naturaleza que pueden constituir una verdadera demostracion de la existencia de las épocas indefinidas, y que esta hipótesis es la única expresion genuina y posible de la cosmogonía mosáica?. Nos atrevemos á decir que los geólogos han incurrido aqui en un error de procedimiento, semejante al en que incurrieron los físicos sobre la existencia del calor central, pasando de la probabilidad á la demostracion, de la hipótesis á la afirmacion absoluta: «Se ha reconocido, decia Ampére, que partiendo de la superficie del globo y hasta cierta profundidad, la temperatura va siempre en aumento, y se ha inferido con apresuramiento el aumento continuo hasta el centro ó á lo menos hasta un núcleo líquido. Las observaciones son buenas, pero la con-

(1) *Enciclop. del siglo XIX. Art. Terrenos.*

clusion es controvertible. . . . . Concluir de lo que se observa en esta pequeña fraccion del diámetro lo que tiene lugar en toda su estension, es de una estrema ligereza.»

Una cosa análoga ha tenido lugar relativamente á las ciencias geológicas, con la única diferencia de que con respecto á estas últimas, sobre ser en todo caso controvertibles las consecuencias, hay ademas exageracion por parte de la exactitud y estension de los hechos paleontológicos, sobre los cuales se pretende basar la demostracion.

«La ciencia, dice con razon Mr. Chaubard, (1) está lejos de poseer sobre la distribucion de los fósiles en las capas secundarias todos los documentos que se pueden esperar de investigaciones ulteriores. Es necesario en todo esto usar de mas circunspeccion de la que se ha usado hasta aqui.» «Los geólogos, añade Maclure, apenas han sometido á sus investigaciones un tercio de la Europa, una parte aun menor de América, muy poco, casi nada de Asia y del África; aquel que se entrega al placer de generalizar sin una sabia reserva, se espone á ver contradichas sus teorías por cada nueva observacion.» (2)

Concluyamos pues, que los hechos paleontológicos y las observaciones geológicas, segun se presentan hasta el presente, son susceptibles de esplicaciones diferentes; que la hipótesis que recurre al diluvio para esplicar estos hechos no carece de toda probabilidad, especialmente sino se toma esta hipótesis en sentido

(1) *Elem. de Geo.*
(2) *Dicr. de Fisic.*

absoluto y esclusivo, sino en relacion con la accion sucesiva de los demas agentes de la naturaleza; que es muy posible que un método mas exacto de observacion y descubrimientos inesperados en las ciencias físicas, cambien las tendencias actuales de la geología dando nueva direccion á sus deducciones; que la teoría de las creaciones y destrucciones sucesivas con sus millares de siglos y sus épocas indefinidas se halla aun muy lejos de constituir una verdad demostrada: y en fin, que cualquiera que sea el grado de probabilidad que se quiera conceder á la hipótesis de las épocas indefinidas, no debe identificarse de una manera esclusiva con una interpretacion determinada de la narracion mosáica.

La ciencia geológica debe seguir hoy el camino trazado por santo Tomás: mientras no llegue á poseer mayor universalidad y exactitud en los datos y fenómenos, y mayor legitimidad y fuerza en las deducciones, no debe escluir de su seno las diversas hipótesis y opiniones, que partiendo de la ciencia se ponen en contacto con la cosmogonía mosáica, moviéndose libremente en su ancho círculo sin afectar ni destruir la revelacion. En este sentido la cosmogonía mosáica en cuanto es la expresion de la palabra de Dios, nada tiene que temer de los progresos de la ciencia geológica, porque segun el pensamiento profundamente cristiano y filosófico de santo Tomás, «el Espíritu Santo ha fecundizado esa palabra divina con un fondo de verdad, que se eleva por encima de los pensamientos del hombre y que es superior á todas sus invenciones.»

Ni se crea que el santo Doctor procedió al acaso y como sin pensamiento fijo al establecer la doctrina tan

sólida y acertada, como en armonía con el espíritu cristiano, de que queda hecho mérito. Lejos de eso, despues de sentar la teoría general, hace aplicacion práctica de la misma: así es que le vemos poner sumo cuidado en dejar siempre abierta la puerta á la variedad de opiniones que existir pueden en órden á la interpretacion y sentido de la narracion mosáica relativa á la creacion. Unas veces dice que la luz de que se habla en dicha narracion, puede entenderse ya de la luz corporal, ya de la luz espiritual. Otras veces enseña que aun hablando de la luz corporal, no hay necesidad de entender los *dias* segun un tiempo determinado de sucesion, sino segun la diversidad de los seres iluminados: *dies distingüentur secundum diversa illuminata, et non secundum illuminationis tempus:* (1) Otras veces en fin enseña que el tiempo de que se habla en la cosmogonía mosáica, puede entenderse ó bien por lo que se llama *œvum,* que es una especie de duracion distinta y superior al tiempo; ó bien en un sentido lato por el número ó medida de cualquiera sucesion: *vel tempus largè sumatur pro numero cujuscumque successionis.* (2) No será necesario advertir que tanto esta como la anterior interpretacion, pueden entrar sin dificultad en la teoría de las épocas indefinidas.

Y téngase presente que de propósito hemos hecho mérito aun de aquellas hipótesis mas aventuradas y menos conformes á primera vista con la narracion literal mosáica, para que se vea que esta narracion como revelada, se halla muy por encima de todas las inven-

(1) *Ibid.* Art. 3.° ad 2.m
(2) *Ibid.* Art. 5.° ad 3.m

ciones humanas, y que en sí misma es independiente lo mismo de la hipótesis del diluvio, que de la hipótesis de las épocas indefinidas, lo mismo de las afirmaciones de los plutonianos, que de las pretensiones de los neptunianos.

Pero la verdad es que la teoría geológica verdaderamente mas probable hoy dia, en opinion de geólogos eminentes, es precisamente la que se halla en relacion mas directa y literal por decirlo así, con la narracion de Moyses. La ciencia en efecto, despues de muchas divagaciones, parece haber entrado en el verdadero camino. Cálculos tan aproximados y exactos como permiten las condiciones actuales de la geología fundados por otra parte sobre hechos positivos, presentan como muy posible y hasta bastante probable, la formacion y constitucion de los terrenos secundarios y terciarios en la duracion del tiempo trascurrido desde la creacion del hombre segun los términos de la narracion mosáica. Sin necesidad de recurrir á esas series de siglos y de épocas indefinidas, esta hipótesis da razon mas ó menos plausible de todos los grandes fenómenos geológicos por la accion simultánea de los agentes químicos, meteóricos y mecánicos, que aun hoy obran á nuestra vista, y cuyos efectos y fuerza de accion debieron ser indudablemente mucho mas enérgicos y poderosos en los primeros tiempos.

Tomemos por ejemplo las rocas calizas: antes se habia afirmado con aire de completa seguridad, que esas rocas que presentan en algunas partes una potencia considerable, habian necesitado el trascurso de muchos millares de años para adquirir esa potencia; y sin embargo despues de todas esas afirmaciones, los

hombres de la ciencia vienen hoy á demostrarnos por medio de cálculos que parecen bastante exactos, y que se hallan apoyados sobre datos positivos y existentes, que el tiempo trascurrido desde la creacion segun la narracion de Moyses hasta el presente y aun hasta los primeros tiempos históricos de cada pueblo, es mas que suficiente para la formacion de esas inmensas rocas calizas por medio de los despojos de los grandes tipos animales. Los malacozoarios y los actinozoarios que indudablemente constituyen la mayor parte de su materia; la multiplicacion y abundancia de especies y de individuos asi antiguos como existentes de los moluscos, junto con las sorprendentes acumulaciones calizas que los pólipos nos presentan en muchos parages y especialmente en los mares de la Oceanía, se hallan en completa consonancia con los fundamentos y deducciones de dicha hipótesis.

Si se tiene en cuenta por otra parte, que muchas de las capas que los partidarios de las épocas indefinidas estaban acostumbrados á mirar como sucesivas, es muy probable que sean sincrónicas, se verá flaquear una de las bases principales de aquel sistema, al paso que este mismo hecho viene en apoyo de la teoría que no exige mas tiempo que el indicado en la cosmogonía de Moyses tomada literalmente, para esplicar todos los grandes fenómenos geológicos que hasta ahora presenta la ciencia.

Como no entra en las condiciones y objeto de esta obra el discutir y establecer la mayor probabilidad de esta teoría, nos limitamos aqui á consignar el hecho. Pero en todo caso y cualquiera que sea la opinion que se adopte en órden á la probabilidad relativa de las di-

ferentes teorías geológicas, siempre quedará en salvo la doctrina consignada por santo Tomás; porque la palabra revelada es independiente de todas esas hipótesis, y nada tiene que temer de esas diferentes teorías, mientras no salgan del círculo que el citado santo Doctor les señalara de antemano con su palabra y con su ejemplo.

LIBRO CUARTO.

PSICOLOGIA.

CAPÍTULO PRIMERO.

Nociones preliminares: la induccion y el método esperimental en la psicologia.

Despues que el celebrado Renacimiento puso en contacto con la literatura y filosofía de la antigüedad pagana las varoniles inteligencias de la Europa, y cuando estas marchaban con paso seguro hácia su último desarrollo y perfeccion, bajo la benéfica influencia del Catolicismo y á la sombra de la tradicion científico-cristiana representada ventajosamente por la fi-

losofía escolástica, era natural la espansion y desenvolvimiento del método esperimental. El conocimiento y exámen de las opiniones y sistemas relativos á las ciencias físicas de los antiguos filósofos de la Grecia, debia escitar y avivar necesariamente el espíritu de observacion de los fenómenos naturales, movimiento que fue impulsado vigorosamente por las circunstancias favorables de la época: porque es preciso tener en cuenta lo que dejo ya consignado sobre este punto capital de la historia de la filosofía europea en los últimos siglos. El descubrimiento de paises desconocidos hasta entonces, con producciones naturales completamente nuevas y distintas de las hasta entonces conocidas, los numerosos y atrevidos viajes de los grandes navegantes de aquella época, la reciente invencion de la imprenta, los descubrimientos geográficos, el desarrollo vasto y repentino del comercio con otras circunstancias análogas, fueron las causas mas poderosas del desenvolvimiento y espansion que el método esperimental adquirió en aquella época, pudiendo decirse con verdad que la influencia del Renacimiento que tanto se ha exagerado sobre esto como sobre otros muchos puntos relativos á los verdaderos progresos de las ciencias, hubiera sido nula, ó hubiera quedado circunscrita á reducido círculo, sin estos poderosos auxiliares.

Pero hay mas aun: el método esperimental debe dividirse en método esperimental psicológico, y en método esperimental físico ó sensible. El primero se refiere á la observacion é induccion de los fenómenos del sentido íntimo segun que sobre ellos puede basarse el conocimiento de las verdades relativas á la

psicología, ideología y ciencias morales, abarcando tambien los fenómenos zoológicos que pueden servir de base para los procedimientos ó raciocinios de analogía. El segundo debe referirse directamente á la observacion de los fenómenos sensibles y materiales sobre los cuales deben apoyarse las ciencias físicas y el método de induccion fenomenal que les es propio. Ahora bien: el método psicológico, verdadero y filosófico, habia sido indicado ya de antemano, enseñado y desenvuelto por los grandes escritores escolásticos y especialmente por santo Tomás, como verémos pronto.

Los que refieren pues la invencion y desarrollo del método esperimental al siglo XVI sin distinguir entre la parte psicológica y la parte sensible ó método físico, es preciso que incurran en notables inexactitudes, no existiendo en sus apreciaciones históricas con respecto á este punto el discernimiento tan necesario en semejantes materias.

Estas reflexiones tienen aplicacion aun en órden al método esperimental considerado en sí mismo y en su parte racional. Que si queremos examinar dicho método bajo el aspecto de las exageraciones y tendencias peligrosas que le imprimieran los filósofos preconizados á porfía como sus inventores, no sería difícil demostrar que los verdaderos progresos de las ciencias deben muy poco á ese método esperimental tal cual le enseñaron y desenvolvieron los indicados escritores.

Ya hemos visto las peligrosas tendencias y los graves errores que resultaron de la exageracion del método psicológico enseñado por Descartes. Pretendiendo

basar sobre el psicologismo la filosofía toda, y deducir la ciencia humana de solo el método psicológico, preparó el camino al Escepticismo, al Sensismo y al Panteismo, sistemas todos que debian ofrecerse necesariamente al espíritu humano desde el momento que intentó abarcar la ciencia desde el punto de vista puramente subjetivo en que le colocaran el método y las doctrinas cartesianas.

Hay sin embargo otro filósofo que contribuyó mas eficazmente acaso que Descartes, á la direccion viciada que tomaron las ciencias filosóficas de algunos siglos á esta parte, merced á la exageracion del método esperimental. Bacon de Verulam, preconizado con demasiada frecuencia y con no menor injusticia como el inventor del método esperimental, pretendiendo sustituir casi esclusivamente el método de induccion al de deduccion, y eliminar de las ciencias filosóficas el método ontológico y *àpriori*, para formarlas y desenvolverlas de nuevo por medio del solo método esperimental y la observacion sensible, preparó tambien á su vez el sensismo de Locke y Condillac y las doctrinas materialistas del siglo pasado. El empirismo absoluto que presenta y desenvuelve en sus obras filosóficas, es el verdadero origen de la escuela sensualista, y contiene las premisas de la filosofía de la Enciclopedia. No desconocieron estas relaciones de filiacion y afinidad los escritores materialistas del pasado siglo, pues es bien sabido, que desde esa época data la fama del Gran Canciller de Inglaterra como filósofo, habiendo sido mirado hasta entonces como escritor de mediana importancia, pero no como grande filósofo ni menos aun como digno de los elogios apa-

sionados que se le han tributado en estos últimos tiempos.

Confieso ingenuamente que cuando veo á algunos escritores católicos ensalzar á porfía el nombre y el mérito del filósofo inglés, y entrando en la corriente de los elogios que le prodigó el pasado siglo apellidarle con Voltaire y D'Alambert, el restaurador de la buena filosofía, casi llego á persuadirme que semejantes apreciaciones en boca de los indicados escritores católicos, son el eco de afirmaciones agenas, mas bien que la expresion de un juicio formado en vista de las doctrinas y tendencias de los escritos del filósofo inglés. Que Voltaire, D'Alambert con sus cofrades y adeptos ensalzen el mérito y nombre de Bacon, se comprende facilmente; pues estos elogios pueden denominarse tributo de reconocimiento y reverencia de los hijos para con su padre, toda vez que ademas de la relacion y afinidad de doctrinas y tendencias filosóficas que existen entre los primeros y el segundo, existe otra razon mas poderosa para esas simpatías, cual es la identidad de principios antireligiosos y la analogía de doctrinas anticatólicas, identidad y analogía sobre las cuales han reflexionado muy poco probablemente aquellos escritores católicos que colmaron y colman de elogios al celebrado baron de Verulam.

«Segun Bacon, (1) decia el conde Maistre, el consentimiento comun de los hombres nada prueba, y sería antes bien una prueba de errores. . . . . . Este consentimiento, lejos de ser una prueba legítima, su-

(1) *Exa. de la Fil. de Bacon.*

ministra por el contrario la preocupacion mas siniestra contra la creencia que se apoye sobre esta base.» Hé aquí destruida de un solo golpe una de las pruebas mas universales y seguras de la existencia de Dios: y hé aquí tambien abierto el camino al impio ateismo del siglo XVIII. Si se añade ahora á esto que segun el mismo Bacon, *el espectáculo de la naturaleza no conduce al hombre á la religion*, tendrémos dos afirmaciones que se prestan á trasformarse facilmente en la negacion absoluta de Dios.

Sus afirmaciones con respecto á la vida futura se hallan en relacion con las ideas que anteceden. «Los hombres, dice, temen la muerte como los niños temen las tinieblas, y lo que realza la analogía es que los errores de la primera especie son tambien aumentados en los hombres mayores, por esos *cuentos espantosos con que se les entretiene en la infancia.*»

Pero no es esto solo: despues de haber abierto el camino al Escepticismo y al Ateismo con las doctrinas que acabamos de indicar, camino que supieron recorrer y ensanchar sus discípulos, puede decirse que estableció el gérmen del materialismo que sus apasionados discípulos y elogiadores del siglo XVIII se encargaron de desarrollar. Dominado por la idea de someterlo todo á la esperiencia y á fuerza de exagerar la importancia de la induccion sensible, habla del alma de los brutos y del alma racional en términos que se prestan facilmente al tránsito á las doctrinas de la escuela materialista. Para él el alma de los brutos es un «cuerpo delgado ó sutil, compuesto de llama y de aire y que se nutre en parte de fluidos oleosos y en parte de fluidos acuosos:» *Anima siquidem sensibilis,*

sive brutorum, planè substantia corporea censenda est, á calore attenuata et facta invisibilis: aura (inquam) ex natura flammea et aërea conflata, aeris mollitie ad impressionem recipiendam, ignis vigore ad actionem vibrandam dotato; partim ex oleosis, partim ex aqueis nutrita. (1)

Por lo que hace al alma racional, no atreviéndose á negar su origen por creacion ni tampoco su espiritualidad é inmortalidad, afirma sin embargo que la filosofía es incapaz de dar solucion á estas cuestiones, y hasta las supone estrañas á ella, remitiendo su solucion á la revelacion sola. Inútil creo recordar la afinidad de esta doctrina con algunas de las afirmaciones de la escuela tradicionalista, recientemente condenadas por la Iglesia. *Etenim cum substantia animæ in creatione sua non fuerit retracta, aut deducta ex massa cœli et terræ, sed immediatè inspirata á Deo; cumque leges cœli et terræ, sint propria subjecta philosophiæ; ¿quomodo posset cognitio de substantia animæ rationalis ex philosophia peti et haberi? Quinimo ab eadem inspiratione divina hauriatur, á qua substantia animæ primo emanavit.* (2)

No me admira ciertamente que Bacon haya dirigido violentas diatribas contra la filosofía escolástica y contra los escolásticos todos sin esceptuar á Alberto Magno, san Buenaventura, santo Tomás, Escoto, ni tampoco á los grandes teólogos y canonistas del siglo XVI, verdaderos restauradores de estas ciencias: en esto no hacia mas el filósofo inglés que combatir y censurar

(1) *Oper. De Augment. Scient.* Lib. 4.° Cap. 3.°
(2) *Ibid.*

una filosofía y unos autores contra los cuales iban á estrellarse sus tendencias escépticas y materialistas, no menos que sus doctrinas antireligiosas.

Tampoco me admiran los esfuerzos de la filosofía del siglo diez y ocho por levantar hasta las nubes el nombre de Bacon: era una hija agradecida que honraba á su verdadero padre.

Lo que sí me admira; lo que no podria esplicarme de ninguna manera, á no tener en cuenta por una parte la fatal propension del espíritu humano á dejarse dominar por la corriente de las ideas en medio de las cuales vive y se desarrolla, y por otra la frecuencia con que hombres que pasan por ilustrados, por sabios y hasta por filósofos, juzgan y hablan de los sistemas filosóficos y sus autores, sin conocerlos mas que ó por violentas impugnaciones de unos, ó por elogios exagerados de otros, es la celebridad y el mérito superior que escritores católicos han reconocido y reconocen en el filósofo inglés, sin tener en cuenta, ó á lo menos sin señalar los errores mas trascendentales y las tendencias funestas de sus doctrinas.

Por lo que á mi hace, jamás podré reconocer un mérito superior filosófico en un hombre para quien los dos mas grandes genios de la filosofía pagana, Platon y Aristóteles, no son otra cosa que meros *sofistas*, casi comparables á Gorgias y Protágoras; y sin embargo tal es el juicio de Bacon sobre estos dos grandes filósofos. *Itaque nomen illud sophistarum, quòd per contemptum ab his, qui se Philósophos haberi voluerunt, in antiquos Rhetores rejectum et traductum est, Gorgiam, Protágoram, Hippiam, Polum, etiam universo generi competit, Platoni, Aristóteli, Zenoni, Epicuro, Theo-*

phrasto. . . . . Hoc tantum intererat, quòd prius genus vagum fuerit et mercenarium, civitates circumcursando, et sapientiam suam ostentando, et mercedem exigendo. Alterum vero solemnius et generosius, quippe eorum, qui sedes fixas habuerunt, et scholas aperuerunt et gratis philosophati sunt. Sed tamen utrumque genus (licet cætera dispar) professorium erat, et ad disputationes rem deducebat. . . . . . ut essent ferè doctrinæ eorum, (quod non malè cavillatus est Dionysius in Platonem) verba otiosorum senum ad imperitos juvenes. (1)

Una de las principales dotes que debe poseer el que pretende tomar sobre sí la difícil tarea de restaurar y reformar las ciencias filosóficas, es el conocimiento exacto ó racional siquiera de esa misma filosofía, de su historia y de sus principales representantes. ¿Y poseia Bacon este conocimiento? ¿Puede reconocerse este mérito en un hombre que miraba con soberano desprecio á todos los sabios y filósofos mas distinguidos anteriores á él, y que comprendia bajo la denominacion comun de *filosofastros*, á hombres como Platon, Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Ciceron, Séneca, Plutarco, santo Tomás de Aquino, Escoto con todos los Escolásticos?. . . . . . *philosophastros istos, poetis ipsis fabulosiores, stupratores animorum, rerum falsarios.* (2)

Bien pueden mirar algunos al Gran Canciller de Inglaterra como el restaurador de la filosofía, como un genio superior, como el único que comprendió la verdadera naturaleza y el verdadero método cientí-

(1) *Ops. Nov. Org.* Lib. 1.° Cap. 71.
(2) *Ibid. Imp. Phil.* Cap. 2.°

fico. Los hombres sensatos jamás podrán reconocer esa superioridad y ese conocimiento profundo y verdadero de las ciencias filosóficas en un hombre para el cual Platon no es mas que un *cavilador y un mentecato*: *citetur jam et Plato cavilator urbanus, túmidus poeta, theólogus mente captus.* (1) Que no encuentra en Aristóteles mas que un miserable sofista: *citetur Aristoteles, pessimus sophista. . . . . . verborum vile ludibrium.* (2) Para quien Hipócrates es un vendedor de años y Galeno un vano charlatan: *age citetur jam Hippocrates, antiquitatis creatura, et annorum venditor. In cujus viri authoritatem cum Galenus et Paracelsus, magno uterque studio, velut in umbram asini se recipere contendat. . . . . . . Video Galenum, virum angustissimi animi, desertorem experientiæ, et vanissimum causatorem.* (3)

Como no podia menos de suceder, la enseñanza moral de nuestro filósofo se halla en completa consonancia con sus doctrinas filosóficas. Cuando aconsejaba al que habia incurrido en la desgracia del príncipe, *que hiciese recaer con destreza su propia falta sobre otros*, enseñaba una moral digna del filósofo que pretende relegar el conocimiento de Dios al órden solo de la revelacion, haciendo de la Divinidad una cosa inaccesible á la razon del hombre. Otra de las tendencias mas capitales de su doctrina, es la completa separacion entre la filosofía y la teología, pretendiendo levantar el edificio de la ciencia humana sin relacion alguna, ni subordinacion al órden sobrenatural y divino.

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

Las apreciaciones que acabo de emitir sobre el filósofo inglés, se hallan en completo acuerdo con el juicio de hombres á quienes no se tachará ciertamente de espíritus aficionados á la filosofía antigua, ni tampoco de poco amantes del verdadero progreso de la filosofía moderna. Hé aquí como se expresan los autores de la Enciclopedia del siglo XIX: (1) «Francisco Bacon es quien inicia esa filosofía antiteista del siglo XVIII que encierra estrechamente á Dios en la Biblia. El gran principio de Bacon es que no pudiendo Dios ser comparado á cosa alguna, si se quiere hablar sin metáfora, y no pudiendo comunicarse ninguna cosa sino por comparacion, Dios es absolutamente inaccesible á la razon y no puede por consiguiente ser reconocido en el universo, de manera que todo su conocimiento se reduce á la revelacion.

En otro lugar presenta el mismo principio bajo una nueva forma, repitiendo que el espectáculo de la naturaleza no conduce al hombre á la religion. Si la razon humana nada debe buscar *fuera de la naturaleza,* no pudiendo ciertamente el hombre comparar á Dios con algun objeto natural, síguese de aquí en efecto que no podemos tener idea alguna de Dios. Sostener que no se tiene *idea alguna* de Dios, porque no se tiene una idea *perfecta,* y que esto es absolutamente lo mismo que ignorar ó mas bien no concebir *lo que es ó si existe*, no solo es una blasfemia contra el mismo Dios, sino una blasfemia tambien contra el buen sentido. . . . .

(1) *Enciclop. del siglo XIX*. Art. Bacon.

. . . . Nada parece desagradar tanto á Bacon, como la union de la filosofía y de la teología; llama á esta union *mal matrimonio*, mas nocivo que una guerra abierta entre dos potencias. Á dar crédito á sus palabras, la teología se opone á todo nuevo descubrimiento en las ciencias. «La química ha sido *manchada*, añade, por las afinidades teológicas». . . . . Se lamenta del *invierno moral* y de los corazones helados de su siglo en el que la religion habia devorado el genio. Se lamenta igualmente de que en la antigüedad los estudios de los filósofos se habian dirigido en gran parte hácia la moral, la cual segun su opinion, es como una teología pagana.»

Hé aquí al filósofo apellidado el restaurador de la filosofía por escritores católicos. No seré yo quien niegue las ventajas y la utilidad del método esperimental; pero sí negaré las ventajas y utilidad de ese método exagerado hasta el punto que lo hizo Bacon.

Las ciencias físicas y naturales exigen para sus progresos el método esperimental y de induccion, porque son esencialmente ciencias de observacion; mas no sucede lo mismo relativamente á la ontología, las ciencias de la alta metafísica, y hasta las psicológicas y morales, ciencias que sin desechar la observacion y la esperiencia deben buscar su desenvolvimiento científico en el método ontológico, en los procedimientos *á priori* y en las deducciones de la razon; en una palabra, estas ciencias exigen la combinacion del elemento empírico con el elemento racional y ontológico, debiendo ser mayor ó menor el

predominio de cada uno de estos elementos segun la naturaleza y condiciones propias de cada una de las ciencias indicadas.

Es evidente por lo tanto que bien mirado todo, es preciso confesar que la ciencia debe muy poco á Bacon, ya sea que se consideren las exageraciones y la aplicacion viciosa de su método esperimental y del empirismo filosófico que fue su necesario resultado, ya sea que se tengan en cuenta sus principios anticristianos y las tendencias peligrosas de sus doctrinas, mas propias ciertamente para hacer retrogradar á la filosofía que para favorecer sus progresos.

Innecesario creo advertir que el baron de Verulam cómo la mayor parte de los reformadores filosóficos de su siglo, no pierde ocasion de zaherir la filosofía escolástica que «no sirve mas que para mantener disputas y debates, pero que es incapaz de producir ningun resultado útil al hombre.» Sin embargo yo me atrevería á afirmar que los *idola specus*, *idola tribus*, *idola theatri*, *comparationes substantiarum* y otras expresiones análogas del Gran Canciller de Inglaterra, no son mucho mas inteligibles, y desde luego creo que son mucho menos filosóficas que las sutilezas y los términos bárbaros de la filosofía escolástica que tanto y tantas veces se han ridiculizado.

He dicho antes que el renombre de Bacon como filósofo es debido á los elogios de la escuela sensualista y materialista del siglo XVIII, y ahora debo añadir que semejante apreciacion histórico-literaria se halla en completa armonia con la opinion del grande historiador de nuestros dias. «Aunque se le citaba

mucho, dice el ilustre escritor italiano, (1) sin embargo era leido poco; y hasta el año 1730 no se habia hecho en Inglaterra mas que una sola edicion de sus obras. El efecto por él producido fue por lo tanto debil, mientras que la escuela esperimental italiana abrió el camino á notables descubrimientos. Bacon es mirado como inferior á Galileo por Hume su compatriota. Solo en el siglo XVIII, cuando se comenzó á hacer una guerra á muerte á la edad media, fue cuando Bacon se vió ensalzado hasta las nubes como el hombre que habia sabido desprenderse de ella; y en atencion á que en sus predecesores debian encontrarse solamente ignorancia y credulidad, preciso fue atribuirle el mérito de haber inventado de un solo golpe la filosofía esperimental, la única que se pretendia aceptar para fundarla definitivamente sobre la sensacion. Prodigósele entonces el incienso á porfía: Condillac llegó hasta proclamarle el creador de la verdadera metafísica, cuando apenas se habia ocupado de ella sino incidentalmente. Cuando mas adelante la Enciclopedia francesa fue vaciada en el molde de su arbol científico, apareció como el representante del saber moderno, del cual sin embargo no habia sido mas que uno de los promovedores.»

(VII.)

(1) *Ces. Cant. Histor. Univ. Ep.* 15.ª *Cap.* 35.

CAPÍTULO SEGUNDO.



Exageracion del método esperimental. Método de santo Tomás en la psicologia.

Acabamos de indicar que Descartes exagerando el método psicológico y Bacon exagerando la aplicacion y uso del método esperimental sensible, falsearon la direccion de la filosofía, siendo el resultado de semejantes exageraciones el desenvolvimiento del Escepticismo y del Panteismo subjetivo por un lado, y por otro del Sensismo y del Materialismo. La diversidad de naturaleza y la variedad de objetos que corresponden á los diferentes ramos del saber humano exigen necesariamente procedimientos diferentes y variacion por parte del método, porque el método debe estar siempre en relacion con la naturaleza de la ciencia y de su

objeto. ¿Habremos de admitir por ventura que el método para la astronomía y la química debe ser igual que el método para la ontología y la lógica? No ciertamente; puesto que mientras la astronomía y la química exigen necesariamente para su existencia y progresos un método esperimental, la lógica y la ontología no pueden desarrollarse ni existir siquiera, sino bajo la influencia del método ontológico, de razon pura y de deduccion.

Los que reflexionen sobre la verdadera naturaleza de las ciencias, no podrán menos de reconocer que toda enseñanza sistemática y esclusiva sobre el método es radicalmente viciosa. Asi como las ciencias todas, hasta las mas distantes entre sí, se hallan enlazadas de alguna manera por relaciones mas ó menos íntimas é inmediatas, es preciso admitir tambien que se hallan relacionadas en algun sentido por parte del método. La ontología, la cosmología y la lógica, ciencias esencialmente racionales y de método ontológico y deductivo, no escluyen por eso totalmente toda induccion, llamando tambien alguna vez en su auxilio el método esperimental sensible. Por el contrario la astronomía, la química y demas ciencias físicas, desarrollándose primariamente mediante el método esperimental, no rechazan por eso el método deductivo y racional, antes bien lo exigen necesariamente; pues la esperiencia y observacion de los fenómenos sería completamente esteril para la ciencia si no sirviesen á la razon para elevarse por medio de ellas al conocimiento de los principios y leyes generales. La induccion y observacion de los hechos sensibles sería con frecuencia esteril en el órden científico, á no combinarse con la idea de causa-

lidad; y no es ciertamente á la astronomía ni á la química á quienes pertenece propiamente el conocimiento de esta nocion, sino mas bien á la ontología. Luego el predominio de un método en una ciencia no debe confundirse nunca con la aplicacion esclusivá del mismo.

La psicología, la ideología y la moral, no pueden ni siquiera subsistir en razon de ciencias sin la observacion exacta de los fenómenos internos y por consiguiente sin la aplicacion del método esperimental; pero esa existencia y su desenvolvimiento dependen tambien en gran parte y reciben vigoroso impulso de la aplicacion del método ontológico y de los procedimientos *á priori*, pudiendo decirse de estas ciencias que la aplicacion del método ontológico y del de deduccion, del esperimental y del de induccion, es una condicion necesaria de su desenvolvimiento y perfeccion.

Hé aquí la razon porque santo Tomás al tratar y desenvolver las diferentes partes de la filosofía, no se ciñe esclusivamente á ningun método. Conociendo á fondo la naturaleza de la ciencia y sus relaciones con el método, sabe hacer predominar en cada una el método que conviene á su naturaleza y objeto, sin escluir por eso enteramente los demas; antes bien haciendo aplicacion de los mismos en una misma ciencia, segun las exigencias de las materias parciales. Es por eso que despues de haberle visto desenvolver su magnífica ontología y su cosmología luminosa bajo la influencia predominante pero no esclusiva ni sistemática del método ontológico y de deduccion *á priori*, le veremos ahora esponer y desarrollar su admirable psicología bajo la influencia de ese mismo método en combi-

nacion con la induccion racional y con el método esperimental psicológico.

Ademas de la aplicacion racional y filosófica de los diferentes métodos que se observa en los escritos del Angélico Doctor, aplicacion que bastaria por sí sola para indicarnos que conocia á fondo los diferentes métodos y sus relaciones con la ciencia, encuéntranse en los mismos, pasages esplícitos que nos revelan de una manera evidente que habia meditado profundamente sobre esta materia y que conocia toda su importancia científica. Oigamos algunos de esos pasages relativos al método de induccion y al esperimental: (1) «Hay dos modos de adquirir la ciencia; el uno por medio de la demostracion, el otro por medio de la induccion. Se diferencian estos dos modos, porque la demostracion procede de las cosas universales, pero la induccion de las particulares. Si las nociones universales de que procede la demostracion, se pudieran conocer sin la induccion, se siguiria que el hombre podria tener ciencia de aquellas cosas que no pertenecen de modo alguno á la esperiencia. Empero, es imposible conocer los universales sin la induccion. Y esto es mas evidente aun en las cosas sensibles; porque en ellas adquirimos la nocion universal por razon de la esperiencia que tenemos de los objetos sensibles singulares.»

Ademas de la diferencia fundamental entre el método de deduccion y el de induccion, este pasage nos revela que segun el pensamiento del santo Doctor, el método de induccion debe entrar en todas las cien-

---

(1) *Post.* Lib. 1.° Lecc. 30.

cias, siquiera no sea mas que de una manera mediata, en razon á que nuestro entendimiento no puede llegar á la formacion de las ideas y conceptos universales sin pasar antes por los singulares y por la percepcion sensitiva.

Así pues santo Tomás no solo enseñó antes que Bacon la utilidad y necesidad del método de induccion en las ciencias físicas que tienen por objeto los fenómenos sensibles, sino que tambien enseñó la universalidad de su aplicacion, no en el sentido absoluto, esclusivo y exagerado del filósofo inglés, que pretende hacer de este método el instrumento universal y único de todas las ciencias, sino en el sentido racional que puede admitir esta universalidad, segun que el conocimiento de los objetos sensibles que va acompañado y seguido de la esperiencia y la induccion, preceden y cooperan de una manera mas ó menos inmediata y directa á la formacion y desenvolvimiento de todas las ciencias.

El siguiente pasage contiene doctrina análoga sobre la necesidad de la esperiencia y observacion sensible en las ciencias físicas: (1) «Conviene que el juicio de la cosa verdadera que forma el entendimiento sea conforme á lo que los sentidos manifiestan de semejante objeto; y de este género son todas las cosas naturales que están determinadas á la materia sensible, y por eso es que en la física, el conocimiento debe referirse á los sentidos, de manera que formemos juicio sobre las cosas físicas en conformidad á lo que el sentido nos haga percibir de

(1) *Opusc.* 70. Cuest. 5.ª Art. 2.º

las mismas. Y el que desprecia el testimonio de los sentidos en las cosas naturales ó físicas, cae en error.»

Digásenos ahora si es justo, ó lo menos por lo que respecta á santo Tomás, el lenguage destemplado y no menos inexacto de esos escritores superficiales que parecen suponer que el método esperimental y de induccion eran completamente desconocidos en la filosofía escolástica, y que refieren su invencion á Galileo, Bacon y otros filósofos del siglo XVI, los cuales no hicieron otra cosa que aplicarle en mayor escala, favorecidos por las circunstancias de la época que exigian por su misma naturaleza mayor desarrollo del método esperimental. Luego si en santo Tomás no se presenta este método en mayores proporciones, no fue ciertamente porque ignorase la naturaleza, las aplicaciones y la utilidad del mismo, sino porque ni las tendencias científicas, ni las condiciones de su siglo eran á propósito para el desarrollo de este método, y sobre todo y mas que todo porque las ciencias que ocuparon su inteligencia y que trató con especialidad en sus escritos, no son de la clase de aquellas que exigen el predominio del método esperimental sensible. Que por lo que hace al esperimental psicológico, hizo la conveniente aplicacion del mismo en las ciencias que lo exigen, cuales son las psicológicas y morales.

Las observaciones que acabo de consignar pueden servir tambien para apreciar la exactitud del juicio formado por Mr. Jourdain sobre el método de santo Tomás. Hé aquí el pasage en que este escritor lanza embozadas acusaciones contra el método del santo Doctor:

«El método de santo Tomás, (1) no es evidentemente aquel cuyas reglas trazó Bacon y que la filosofía moderna inauguró de una manera tan brillante; en una palabra, no es el método esperimental. Esto no quiere decir que no haya reflexionado seriamente sobre la naturaleza del hombre, que no conozca á fondo sus pasiones, sus virtudes y vicios, y que en la descripcion que de estas cosas hace, no revele un talento de observacion el mas delicado y exacto. Empero por grandes que sean las riquezas de este género contenidas en la *Suma de Teología;* es cosa averiguada para todo el mundo que el estudio de los hechos morales, no es ni el proceder habitual del Doctor Angélico, ni el punto de partida de su filosofía.»

Ignoro lo que Mr. Jourdain entiende aqui por *estudio* de los hechos morales: lo que no ignoro y lo que creo que todos los hombres verdaderamente pensadores reconocerán conmigo, es que la *Suma de Teología*, y con especialidad toda la *Segunda Parte* de esa obra, contiene tal abundancia de hechos psicológicos, tal exactitud y número de observaciones y tan profundo estudio de los fenómenos morales, que solo podrá negar á su autor el mérito de la aplicacion filosófica del método esperimental, el que le juzgue ó sin estudiar á fondo sus escritos, ó al traves de injustificadas prevenciones en favor de la filosofía moderna.

Lo que sí debe concederse de buen grado al escritor francés, es que semejante método esperimental no es el *procedimiento habitual del Doctor Angélico;*

---

(1) *La Filos. de santo Tomás*, Secc. 3. Cap. 1.º

porque el Doctor Angélico sabia que no en todas las ciencias, ni en todas materias debe predominar el mismo método, sino que este debe variar con la diversidad de objetos, y que aun en aquellas ciencias que exigen el predominio del método esperimental, no debe aplicarse este en sentido esclusivo, sino en combinacion con los procedimientos *á priori* y con el método ontológico.

Tampoco hallo dificultad alguna en conceder lo que afirma Mr. Jourdain relativamente al punto de partida de la filosofía de santo Tomás; pero lejos de ver en esto alguna imperfeccion, reconozco por el contrario aqui una de sus grandes perfecciones y el principal origen de su verdad y solidez. No, la filosofía de santo Tomás no es la filosofía de Descartes, no es la filosofía del psicologismo sistemático y absoluto, no es esa filosofía subjetiva que pretende sacar toda la ciencia humana del *yo* y que merced á tan absurda y peligrosa pretension viene á parar ó al sensismo de Locke y Condillac, ó al escepticismo de Hume, ó al panteismo realista y material de Spinoza, ó finalmente al panteismo trascendental y subjetivo de Fichte. La filosofía de santo Tomás, no es ni el ontologismo exagerado, ni el psicologismo absoluto; es la filosofía que sin menospreciar ni desechar los procedimientos psicológicos, busca la base y el punto de partida de la ciencia en el elemento ontológico, ó mejor dicho, es la filosofía que apoyándose primariamente sobre Dios como razon principal del elemento ontológico, se desenvuelve despues por medio de la combinacion de este con el elemento psicológico. Por lo demas los pasages citados poco antes y mas aun la

lectura de sus obras, bastan para reconocer la inexactitud de la afirmacion de Jourdain, cuando da á entender que santo Tomás desconocia la naturaleza y el uso del método esperimental, toda vez que atribuye su invencion y aplicacion á Bacon y la filosofía moderna. Sin embargo si se habla del método esperimental tal cual le enseñó el filósofo inglés, no hallo inconveniente en admitir que no fue conocido de santo Tomás; porque en efecto jamás enseñó santo Tomás el método esperimental en el sentido absoluto, esclusivo y sistemático de Bacon.

No terminaré este capítulo sin llamar la atencion sobre la injusticia é inexactitud en que incurren muchos considerando á Bacon como el principal y casi único inventor del método esperimental. Semejante modo de apreciar la influencia filosófica y literaria del Gran Canciller de Inglaterra, resultado á no dudarlo de los elogios exagerados y de las afirmaciones gratuitas de los enciclopedistas del siglo XVIII, se halla en abierta contradiccion con lo que nos enseña la historia de la filosofía. Prescindiendo de santo Tomás, ¿nada hicieron en favor del método esperimental Alberto Magno y el franciscano Roger Bacon, de quienes puede decirse que consumieron su vida haciendo observaciones y esperimentos, hasta el punto de ser acusados por el vulgo de magia, merced á sus maravillosos conocimientos en las ciencias físicas y naturales? Y eso que tenian que luchar con obstáculos y dificultades de todo género, teniendo que crear, por decirlo asi, esas ciencias, careciendo al propio tiempo de los elementos y auxiliares poderosos de que dispusieron los filósofos posteriores, y por último con-

trariados por las tendencias de su época en vez de ser favorecidos por las condiciones y circunstancias del tiempo como lo fueron el baron de Verulam y sus contemporáueos.

Y si de la edad media pasamos á los siglos siguientes, resaltará con mayor evidencia la exageracion con que se ha apreciado el mérito de Bacon sobre este punto. Copérnico, Tycho-Brahe, Otton de Guerick, Kepler, Galileo, Telesio y otros muchos, habian enseñado ya ó enseñaban á la sazon con su palabra y con su ejemplo, cuanto enseñaba Bacon relativamente á la induccion y á la esperiencia.

La gloria de Bacon puede compararse á la de Descartes, el cual plagiando á sus antecesores y contemporáneos sobre muchos puntos, llegó á ser mirado como el reformador de la filosofía. Nadie nos negará que los nombres citados pertenecen á filósofos iguales por lo menos si ya no son superiores en mérito á Bacon bajo todos conceptos, y cuya fama si no ha sido tan preconizada como la del filósofo inglés, tal vez debe buscarse la causa de este fenómeno en que se guardaron de sus exageraciones y mas aun en que supieron guardar el respeto debido á la religion y armonizar la ciencia filosófica con la ciencia cristiana. Solo de esta manera se puede comprender que D'Alambert tuviese la osadia de afirmar que Bacon habia nacido en el seno de la noche la mas profunda.

¿Y nada debe por ventura á Campanella el desarrollo del método esperimental? Indudablemente este sabio filósofo italiano contribuyó mas poderosamente que ningun otro con sus vastas y atrevidas concepcio-

nes, á la importancia que adquirieron los estudios filosóficos en los siglos posteriores. No es sin motivo que historiadores ilustres y eminentes críticos han reconocido la influencia ejercida por Campanella en la nueva direccion y desarrollo de las ciencias naturales y filosóficas despues del siglo XVI.

«Pero entre todos los filósofos, dice el concienzudo Salvador Costanzo, que florecieron en la época del Renacimiento, ocupa un puesto muy distinguido Tomás Campanella, fraile dominico, natural de Stilo en Calabria. Este varon preclaro, dotado de un genio colosal, concibió la idea de restaurar todas las ciencias apoyándolas en la filosofía, base fundamental de todos los ramos científicos y literarios. Vamos á compendiar en pocas palabras sus principales doctrinas. La ciencia en general tiene por objeto el Ser Eterno, ó los fenómenos de todas las cosas, y se divide en dos partes, teología divina y micrología humana: entrambas se apoyan en la especulacion y en la historia, y pueden ser tratadas teórica y prácticamente. La teología divina se divide en natural ó innata, y en revelada; la micrología humana se distingue en filosofía racional y real, y esta en filosofía de la naturaleza, y de las costumbres. La primera de las dos últimas, comprende la mecánica, la física, la magia, la medicina, la astrología, la cosmografía y las matemáticas; y la otra se subdivide en ética, economía y política. La filosofía racional comprende la universal ó metafísica, la gramática, la dialéctica, la retórica, la poética y la historiografía.

Campanella, perseguido y sepultado en el fondo de un oscuro calabozo por espacio de veinte años, no

pudo llevar á cabo su vasto plan; pero el conjunto de sus doctrinas, que acabamos de enunciar, nos pone de manifiesto que fué el precursor no tan solo de Bacon y Descartes, que han adquirido mucha celebridad por habernos indicado el método que se debe adoptar en los estudios filosóficos, sino tambien de los sábios alemanes que han elevado la filosofía al alto puesto de ciencia universal, hermanándola con las necesidades sociales. Tomás Campanella pues, puede compararse al gran planeta alumbrador del mundo, que antes de aparecer en el horizonte despide sus rayos de fuego, y disipa las tinieblas que oscurecian el firmamento.» (1)

Hé aquí ahora lo que opinaba Maistre sobre la filosofía de Bacon: (2) «Bacon nada ha olvidado para disgustarnos de la filosofía de Platon, que es el prefacio humano del Evangelio, y ha elogiado, esplicado y propagado la de Demócrito, es decir, la filosofía corpuscularia, esfuerzo desesperado del materialismo llevado á su término, quien viendo que la materia se le escapa y nada esplica, se sumerge en puntos infinitamente pequeños, buscando, por decirlo así, la materia sin la materia, y siempre satisfecho aun en medio de los absurdos, en todo aquello en que no halla inteligencia. Conforme á este sistema de filosofía, Bacon escita á los hombres, á buscar la causa de los fenómenos naturales en la configuracion de los átomos ó de las moléculas constituyentes, idea la mas falsa y mas grosera que haya manchado el humano entendimiento. Y ved ahí porque el siglo XVIII, que no ha

(1) *Hist. Univer.*
(2) *Velad. de S. Pet.* Vela. 5.ª

querido y ensalzado á los hombres mas que por lo que tienen de malo, ha hecho de Bacon su Dios, negándole al mismo tiempo nada menos que el hacerle justicia por lo que tiene de bueno y de escelente. Es un grande error el creer que ha influido él en la marcha de las ciencias; porque todos los verdaderos fundadores de estas, le precedieron ó no le conocieron.»

Ni se crea por lo que dejamos consignado, que es nuestro ánimo negar la parte de mérito real que á Bacon corresponde como filósofo y mucho menos como literato. Bajo este último respecto, se encuentran principalmente en sus *Ensayos*, pensamientos muy exactos, profundos y religiosos, si bien al lado de otros que no se avienen tan bien con la moral cristiana. Su estilo es generalmente elevado y filosófico. Tampoco puede negarse que muchos de sus preceptos sobre la necesidad y aplicaciones del método esperimental, son tan acertados como propios para el desarrollo de las ciencias físicas.

Empero es preciso reconocer al propio tiempo que el mérito de Bacon como filósofo es muy inferior á lo que se ha creido generalmente por parte de aquellos que han formado su juicio sobre el filósofo inglés, guiados solo por los elogios apasionados de los enciclopedistas del pasado siglo y de los que no han hecho mas que reproducir sus palabras. Para convencerse de esto basta tener en cuenta, ademas de lo que dejamos consignado en estos dos capítulos, 1.° que la iniciativa del método esperimental base, principal del renombre de Bacon, mas bien que á este, pertenece á Copernico, Kepler y sobre todo á los filósofos

de la escuela italiana sus antecesores ó contemporáneos.

2.° Que su mérito sobre este punto queda ademas notablemente rebajado por la exageracion y esclusivismo sistemático que comunicó al indicado método esperimental, estendiéndolo á todos los ramos del saber humano, en vez de concretarlo á las ciencias físicas y naturales, pretendiendo eliminar de la ciencia el método ontológico y racional, y mirando con alto desprecio las especulaciones ontológicas y psicológicas que constituyen el fondo principal de las ciencias propiamente filosóficas. En un hombre que se ocupa de filosofía, apenas son concebibles las siguientes palabras de Bacon: *Mens humana, si agat in materiam, naturam rerum ac ópera Dei contemplando, pro modo naturæ operatur, atque ab eadem determinatur: si ipsa in se vertatur, tanquam aranea texens telam, tum demum interminata est, et parit certe telas quasdam doctrinæ, tenuitate fili operisque admirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes.* (1)

Así pues, cuando Platon escribia las páginas del *Timeo* y desarrollaba su magnífica teoría de las Ideas; cuando Aristóteles escribia su *Metafísica* y sus libros de *Anima;* cuando san Agustin publicaba sus libros *De Trinitate: De Ordine: De Immortalitate animæ:* sus *Soliloquia* y sus libros *contra Académicos;* cuando san Anselmo daba á luz su *Proslogium* y su *Monologium;* cuando santo Tomás escribia la *Summa contra gentiles*, sus *Quæstiones Disputatæ*, y la *Summa Theológica*; cuando Leibnitz escribia su *Theodicea*, y Bossuet meditaba su tra-

(1) *Oper. De Augm. Scient.* Lib. 1.°

tado del *Conocimiento de Dios y de sí mismo*, y Fenelon publicaba su *Existencia de Dios*; habian perdido el verdadero camino de la ciencia, y eran unos imbéciles que perdian el tiempo lastimosamente en tejer *telas de araña*, y en especulaciones *frívolas y sin sustancia*.

3.° Tomada en conjunto la doctrina de Bacon, siempre será verdad que la verdadera filosofía y la ciencia cristiana le deben muy poco en razon á las tendencias peligrosas que comunicó á la filosofía, y que dieron por resultado un empirismo absoluto y esclusivo, junto con las doctrinas sensualistas y materialistas del siglo anterior. Cousin que ni peca ciertamente de afecto á la filosofía cristiana, ni escasea los elogios á Bacon, ha escrito las siguientes palabras: (1) «Hobbes, Gassendi, Locke, se hallan en inmediata relacion con la escuela de Bacon. Puede decirse que estos tres hombres trasportaron el espíritu de Bacon á todas las partes de la filosofía, y que se dividieron entre sí los diferentes puntos de vista de su comun escuela. Hobbes es el moralista y político de esta escuela, Gassendi el erudito, Locke el metafísico.»

«La física de Hobbes, añade despues, (2) es aquella física de que Bacon habló con tanto elogio. . . . Su metafísica es un corolario de la misma: todos los fenómenos que se realizan en la conciencia, tienen por origen la organizacion, de la cual es un resultado el alma misma. Todas las ideas vienen de los sentidos. . . . . . La idea de bien y de mal no tiene mas fundamento que la sensasion agradable ó desagradable.»

---

(1) *Histor. de la Fil.* Lecc. 11 pág. 378.
(2) *Ibid.* pág. 379 y sig.

CAPÍTULO TERCERO.

Inmaterialidad y simplicidad del alma racional.

Pocas materias hay, tal vez ninguna, en las numerosas y variadas producciones de santo Tomás, que se hallen tratadas y desenvueltas con tanta profundidad y estension como las cuestiones relativas á la naturaleza y facultades del alma humana. Así es que nuestro principal trabajo en la esposicion de la grande psicología del santo Doctor, consistirá en elegir y escoger en tan vasta materia las doctrinas y pasages suficientes para dar una idea conveniente de la misma, bien asi como de su magnífica y luminosa teoría ideológica. Nuestra obra adquiriria proporciones desmesuradas é inconvenientes si pretendiéramos aunque no fuera mas que trascribir literalmente toda su doctrina sobre estos puntos, aun absteniéndonos de toda esposi-

cion, y aun cuando no entrasemos en consideracion alguna sobre la comparacion y relaciones de su psicología é ideología con los sistemas y opiniones de otros filósofos asi antiguos como modernos.

Casi todas las pruebas concernientes á esta materia, que la filosofía moderna ha presentado como descubrimientos nuevos y como invenciones y resultados de sus progresos, se hallan contenidas y diseminadas en los escritos de santo Tomás, bien sea bajo las mismas formas, bien sea bajo fórmulas equivalentes. Los que sigan con atencion y con espíritu observador la marcha y desenvolvimiento científico de su psicología, podrán convencerse por sí mismos de la verdad de esta afirmacion.

Con el objeto de llegar despues á establecer sólidamente y de una manera incontrastable la inmortalidad del alma humana, resultado el mas importante en el órden práctico y objeto capital de las especulaciones psicológicas é ideológicas, toda vez que el establecimiento científico de esa inmortalidad viene á ser en cierto modo una verdad fundamental y necesaria para el órden moral y religioso, santo Tomás establece de antemano con la solidez que le caracteriza, todas aquellas verdades psicológicas, que mirarse deben como las premisas naturales y necesarias para la deduccion legítima de la inmortalidad del alma. Es por eso que le vemos aducir toda clase de pruebas y argumentos en favor de la simplicidad é inmaterialidad de nuestra alma, removiendo de ella no solo la razon de cuerpo, sino toda composicion de materia y forma, para establecer despues no solo su espiritualidad é inmortalidad, sino tambien las condiciones de su origen y existencia.

Hé aquí como demuestra en primer lugar que el alma humana no es cuerpo ó materia: (1)

« Para investigar la naturaleza del alma, conviene presuponer que el alma se dice que es el primer principio de la vida en aquellas cosas que vemos que tienen vida: por eso llamamos animadas á las cosas vivientes, y por el contrario inanimadas á las cosas que carecen de vida. Esta vida se manifiesta especialmente por medio de dos operaciones que son el *conocimiento* y el movimiento.

Los antiguos filósofos no sabiendo sobreponerse á la imaginacion, ponian algun cuerpo como principio de estas dos operaciones, como que decian que solos los cuerpos eran cosas reales, y que lo que no es cuerpo es nada: en conformidad á esto afirmaban que el alma es algun cuerpo.

Si bien se puede demostrar la falsedad de esta opinion por muchos medios, echaremos mano sin embargo de uno solo, con el cual se evidencia de una manera universal y segura que nuestra alma no es cuerpo. Es evidente que no cualquier principio de operacion vital, se debe decir alma; pues de lo contrario el ojo sería alma, siendo como es en algun sentido principio de la vision, y lo mismo deberia decirse de los demas instrumentos del alma. Así es que debe denominarse alma, aquel solo principio que sea primer principio de la vida en una naturaleza.

Aunque es cierto que algun cuerpo puede en algun sentido ser principio de la vida, como el corazon lo es respecto del animal; sin embargo ningun cuerpo

---

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 75. Art. 1.º

puede ser primer principio de la vida. Es indudable á la verdad que el ser viviente ó principio de vida, no conviene al cuerpo en cuanto cuerpo, pues de lo contrario todo cuerpo sería viviente y hasta principio de vida; luego el ser viviente ó principio de la vida conviene al cuerpo en cuanto es *tal especie* de cuerpo. Es asi que lo que es *tal ser* actualmente, le compete esto por razon de algun priucipio que se dice su acto: luego el alma que es primer principio de la vida, no es cuerpo, sino acto del cuerpo.»

Téngase presente para la inteligencia de esta razon y principalmente de las últimas proposiciones, que en la terminología de santo Tomás, *acto*, equivale á perfeccion, porque toda actualidad como tal envuelve alguna perfeccion. Supuesto que la vitalidad no corresponde al cuerpo precisamente en cuanto cuerpo, es consiguiente que cuando encontramos la vitalidad en algun cuerpo, esta vitalidad le corresponda por razon de algun principio ó actualidad distinta de la esencia propia del cuerpo, vitalidad que se comparará al cuerpo considerado precisamente en razon de cuerpo, como una actualidad y perfeccion del mismo distinta de él, y superior á su naturaleza propia.

Despues de probar la incorporeidad del alma por la nocion misma del alma en relacion con la idea general de cuerpo, santo Tomás apoyándose sobre la facultad de entender cuya existencia en nuestra alma nos atestigua el sentido íntimo, entra en otro órden de consideraciones basadas principalmente sobre la naturaleza de los fenómenos intelectuales atestiguados por la conciencia.

«Sabemos, dice, (1) que ningun cuerpo contiene otro cuerpo sino por medio de la comensuracion ó proporcion de cantidad; por lo cual si un cuerpo segun toda su capacidad contiene dentro de sí á otro cuerpo segun toda su estension, tambien la una parte mayor ó menor del contenido corresponderá á una parte mayor ó menor de la capacidad ó superficie del continente. Es asi que el entendimiento no contiene ni comprende las cosas segun la comensuracion de cantidad, puesto que segun todo su ser y naturaleza conoce y comprende el todo y la parte de alguna cosa, sin que se pueda decir que una parte mayor ó menor de nuestro entendimiento corresponde á este ó aquel objeto, ó á una parte del mismo cuando conoce: luego ninguna sustancia inteligente es cuerpo.»

No será necesario hacer notar que este raciocinio viene á ser en el fondo una de las principales demostraciones que suelen darse al presente de la simplicidad del alma, demostracion basada sobre el hecho de sentido íntimo que nos hace ver que las acciones todas de la inteligencia y las multiplicadas percepciones de objetos totalmente diferentes, vienen á reunirse en el fondo del *yo* en un punto indivisible, que escluye necesariamente toda composicion de partes materiales. La identidad del yo humano entre la variedad y sucesion de fenómenos ó acciones intelectuales, y la simplicidad de la sustancia pensante se hallan igualmente contenidas en esta razon.

Continuemos sus pruebas: «Ninguna cosa obra, sino de un modo correspondiente á la perfeccion de su

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.° cap. 49.

especie ó naturaleza propia . . . . luego si el entendimiento es cuerpo, su accion no podrá esceder ó ser superior al órden corpóreo: luego no podrá conocer sino los cuerpos. Esto es manifiestamente falso; puesto que esperimentamos que conocemos muchas cosas que no son cuerpo. Luego la sustancia inteligente no es cuerpo.

Otra razon: Si la sustancia inteligente es cuerpo, ó es finito ó infinito: es asi que repugna un cuerpo actualmente infinito: luego en la hipótesis de que sea cuerpo debe ser finito. Es asi que esto repugna igualmente; porque en ningun cuerpo finito puede existir un poder infinito, como se probó antes. Y sin embargo la potencia del entendimiento es infinita en cierto modo en órden á entender; puesto que entiende ó conoce *in infinitum*, aumentando siempre las especies de números, y lo mismo las especies de figuras y de proporciones: conoce tambien lo universal que es infinito virtualmente, en cuanto contiene los individuos que son infinitos en potencia. Luego el entendimiento no es cuerpo.

Ademas: Es imposible que dos cuerpos se contengan recíprocamente segun toda su estension, puesto que es preciso que el cuerpo continente esceda al contenido: es asi que dos entendimientos se contienen y comprenden recíprocamente cuando el uno conoce al otro. Luego la sustancia intelectual no es cuerpo.

Otra razon: La accion de un cuerpo no puede tener por término otra accion del mismo. . . . . Empero la accion de la sustancia inteligente puede tener por término su propia accion, pues esperimentamos que el entendimiento asi como conoce el objeto real que es término de

su acto, asi tambien conoce su propia accion de conocer, pudiendo proceder *in infinitum* en este órden reflejo. Luego la sustancia inteligente no es cuerpo.»

Los que atribuyen en un sentido absoluto la invencion del método esperimental á Bacon, y los que suelen afirmar con imperturbable seguridad que Descartes es el padre de la verdadera psicología por haber enseñado á desenvolver esta ciencia por medio del método psicológico y apoyando sus verdades y procedimientos sobre la observacion de los fenómenos intelectuales, pueden reparar aqui, cómo santo Tomás, despues de haber hecho uso del método ontológico y de los procedimientos *á priori* por medio de raciocinios basados sobre las ideas generales de cuerpo, de alma, de espacio, de estension, de finito y de infinito, sabe aplicar tambien el método psicológico, y deducir la inmaterialidad del alma de la observacion de los fenómenos internos y de la naturaleza propia de las operaciones intelectuales.

Puede reconocerse y apreciarse por aqui la exactitud crítica y la buena fé de los filósofos del pasado siglo, cuando afirmaban en persona de uno de ellos, que Descartes «es el primero que estableció que aquello que piensa debe ser distinto de la materia, de donde infiere que nuestra alma, ó la cosa que en nosotros piensa, es un espíritu.» (VIII.)

CAPÍTULO CUARTO.

Continuacion.
Inmaterialidad absoluta del alma humana.

Partiendo siempre de la observacion psicológica de la accion de entender, tal cual se nos revela en lo íntimo de nuestra conciencia, santo Tomás combinando los fenómenos de observacion con las ideas ontológicas, establece la incompatibilidad absoluta que existe entre el entendimiento y las propiedades del cuerpo. «Pregunto ahora, dice, (1) ¿de qué manera conoce nuestro entendimiento? Si se dice que este entendimiento es alguna cosa estensa y por consiguiente que entiende por medio de contacto: ó bien al entender, todo él

(1) *De Anim.* Lib. 1.° Lecc. 8.ª

tiene contacto con la cosa conocida, ó se verifica este contacto segun alguna de sus partes: si se dice lo primero, es en vano poner la multitud de partes, las cuales en este caso ya no son necesarias, siendo inútil por consiguiente conceder estension al entendimiento. Si este contacto se verifica por medio de partes del entendimiento; ó esto se hace por medio de muchas partes del mismo simultaneamente, ó por medio de una sola: si se admite esto último, resulta un inconveniente semejante al indicado antes, pues serán superfluas las demas partes, y por consiguiente es inútil suponer al entendimiento compuesto de varias partes para conocer los diferentes objetos. Si la intelección se hace por medio del contacto sucesivo de las varias partes; ó por estas partes se entienden puntos matemáticos, ó verdaderas partes cuantitativas: si lo primero, siendo infinitos los puntos matemáticos en cualquiera estension, no podrá verificarse la intelección de un objeto sino por medio de una serie infinita de contactos, resultando de aqui que el entendimiento nada podria comprender, puesto que es imposible agotar una serie infinita. . . . . . Si se prefiere admitir que dicho contacto se verifica por medio de partes cuantitativas, en este caso siendo cierto como lo es, que una parte estensa se puede dividir en otras partes tambien estensas, se seguirá que el entendimiento al obrar sobre un objeto, entenderá muchas veces la misma cosa. Por otra parte siendo divisible *in infinitum* cualquiera cantidad en razon precisamente de cantidad, la accion de entender deberá proceder tambien *in infinitum* respecto de cualquier objeto, lo cual es ciertamente absurdo. Luego es pre-

ciso decir que el modo de contacto del entendimiento con la cosa conocida es absolutamente indivisible, y que bajo ningun concepto se le debe atribuir estension, ni relativamente á muchos objetos, ni relativamente á uno solo.»

Inútil creo hacer notar que esta demostracion de santo Tomás, es idéntica en el fondo y hasta en la forma, á la que los metafísicos modernos de la escuela católica suelen aducir al tratar esta cuestion, para escluir del entendimiento y del alma humana la estension y divisibilidad de la materia. (1)

En los principios filosóficos de santo Tomás, la inmaterialidad absoluta, ó si se quiere, la espiritualidad perfecta del alma humana, no solo exige que no pueda atribuírsele la razon de cuerpo ó materia actuada y existente, sino que es preciso tambien que dicha sustancia no dependa de las cosas materiales en razon de origen y causa eficiente, de manera que no debe depender de la materia, ni en cuanto á su existencia, ni en cuanto á su modo de produccion. La razon de esto es que en la filosofía de santo Tomás, hay cosas que no son cuerpo, ni materia propiamente dicha en el sentido que se da comunmente á esta palabra, sin que por eso se puedan llamar sustancias, seres ó formas espirituales é inmateriales. Tal es, por ejemplo, el alma de los brutos, y tales son tambien las formas accidentales que modifican los cuerpos, como el movimiento, las cuales no son ciertamente cuerpos, ni materia; y sin embargo no pueden llamarse cosas ó formas espirituales, sino mas bien materiales y corpóreas, puesto que

(1) *Véase Balmes Fil. Fund.* Lib. 9.° Cap. 11.°

son modificaciones de la materia ó de los cuerpos, que en estos se reciben y que no pueden existir sin ellos, dependiendo de los mismos en cuanto á su produccion y á la conservacion de su ser. Así pues, para que una forma sustancial pueda denominarse absolutamente inmaterial y espiritual, no basta que no sea cuerpo, pues en este caso todas las formas y modificaciones de la materia lo serían; sino que es preciso ademas que no dependa de la materia en cuanto á su produccion, y que no pueda recibir ni conservar el ser de la existencia por sí sola sin la union con la materia, de manera que su separacion de la materia lleve consigo la destruccion de la naturaleza y existencia de la sustancia compuesta.

Esta observacion que debe tenerse presente para la inteligencia de los capítulos siguientes y de la teoría completa de santo Tomás sobre el alma, nos revela tambien porqué el santo Doctor despues de establecer que el alma no es cuerpo, ni materia, en el sentido literal de estas palabras, escluye tambien de ella toda composicion de materia, deduciendo de aquí su simplicidad perfecta en el órden material, pero nó la simplicidad absoluta en todo órden, la cual segun su profunda doctrina, consignada ya en la ontología, es un atributo esclusivo de Dios.

Hé aquí como se expresa al examinar si el alma humana puede decirse á lo menos compuesta de materia y forma en algun sentido: (1)

« Sobre este punto ha habido diferentes opiniones. Algunos dicen que el alma y en general toda sustan-

(1) *Quaest. Disp. De Spir. Creat.* Cuest. 2.ª Art. 6.

cia, á escepcion de Dios, está compuesta de materia y forma. El primer autor de esta opinion parece haber sido Avicebron . . . . . . cuyo fundamento principal para establecerla es que aquello debe decirse materia, en donde se encuentran las propiedades de la materia, cuales son, *recibir, servir de sujeto, hallarse en potencia* y otras semejantes, deduciendo de aqui que el alma contenia materia.

Empero esta razon esfrívola, y absurda semejante opinion. La insubsistencia de esto se reconocerá teniendo presente que el *recibir, servir de sujeto* y cosas análogas, no convienen del mismo modo ó segun una misma razon al alma y á la materia. Porque la materia *recibe alguna cosa* mediante trasmutacion y movimiento, y como toda trasmutacion y movimiento en la materia se reduce finalmente al movimiento local. . . . . resulta que la materia se halla solamente en aquellas cosas que tienen potencia en órden al movimiento local. Estas son únicamente las sustancias corporales, las cuales solas son capaces de circunscripcion ó determinacion local. Luego la materia solo tiene lugar en las cosas corporales, hablando de la materia en el sentido ordinario que le han dado los filósofos, á no ser que alguno quiera tomar esta palabra en sentido equívoco. Empero el alma no recibe por medio de trasmutacion corpórea, ó movimiento local, antes por el contrario puede decirse que adquiere mayor perfeccion, cuanto mas se separa del movimiento y de las cosas mutables.

Que la mencionada opinion sea absurda, puede probarse con varias razones. En primer lugar, porque la forma que se une á la materia constituye con ella una especie determinada y completa de ser: luego si el

alma es compuesta de materia y forma, se constituirá por medio de esta union una especie completa de ente en la naturaleza. Ahora bien; lo que forma ó constituye por sí mismo una especie completa, no se une á otra naturaleza para constituir con ella una especie ó esencia. . . . . Luego en la hipótesis de esta opinion, el alma no se unirá al cuerpo para constituir juntamente con él la especie ó naturaleza humana, sino que será preciso decir que toda la naturaleza humana consiste ó se constituye con el alma sola, lo cual es evidentemente falso; porque si el cuerpo no perteneciera á la especie ó naturaleza humana, se uniria accidentalmente con el alma. . . . .

. . . .

Tambien se manifiesta la falsedad de la opinion ya citada con la siguiente razon. Si el alma está compuesta de materia y forma y el cuerpo tambien á su vez, cada uno de ellos tendrá su propia unidad, y por consiguiente será necesario poner un tercer ser, mediante el cual se unan el cuerpo y el alma. Y esto es efectivamente lo que afirman los partidarios de dicha opinion; pues dicen que el alma se une al cuerpo mediante la luz: la de los vegetales, mediante la luz del cielo de las estrellas; la sensible, mediante la luz del cielo cristalino, y la racional mediante la luz del cielo empíreo; afirmaciones absolutamente fabulosas. Es asi que el alma se debe unir con el cuerpo inmediatamente, como el acto á su potencia propia: luego es evidente que el alma no está compuesta de materia y forma.

Sin embargo, no por eso se debe negar á nuestra alma la composicion de acto y potencia; porque el acto y la potencia no solo tienen lugar en las cosas sujetas

á mutacion material, sino en las cosas no sujetas á movimiento, puesto que estos conceptos son mas universales que la razon de materia, la cual no tiene lugar en las cosas que no estan sujetas á movimiento local.

De que manera convengan al alma las razones de acto y de potencia, se puede reconocer del modo siguiente, procediendo de las cosas materiales á las inmateriales. En las sustancias compuestas de materia y forma, ó sea en los cuerpos, descubrimos tres cosas; á saber, la materia, la forma y la existencia del cuerpo, cuyo principio es la misma forma; pues la materia en tanto participa la existencia, en cuanto recibe la forma que constituye con ella una naturaleza determinada, y á la cual acompaña la existencia. . . . .
. . . . No habrá pues ningun inconveniente en que si hay una forma separada ó independiente de la materia, esta forma tenga en sí misma y por sí misma la existencia, la cual se recibirá en ella sola. Asi es como en las formas subsistentes se encuentran acto y potencia, en cuanto su existencia es como acto de dicha forma, la cual no es su misma existencia sino principio de esta existencia. Mas si hay alguna cosa que sea su misma existencia, lo cual es propio de Dios, no habrá alli potencia y acto, sino que será acto puro. Por eso dice Boecio que en las cosas inferiores á Dios se distingue *la existencia y lo que existe*, ó como otros dicen, *lo que existe y aquello con que existe*. Siendo pues el alma una forma subsistente por sí misma, puede hallarse en ella composicion de acto y de potencia, es decir, del *acto de existir y sujeto que existe*, aunqae no haya en ella composicion de materia y forma.»

«Aquellas cosas, añade mas adelante, (1) que son formas subsistentes por sí, de manera que no dependen ni necesitan unirse á la materia para existir, no requieren causa formal para ser *unum et ens*, puesto que son formas por su misma naturaleza; pero sí requieren causa esterior eficiente que les comunique la existencia.»

Una vez establecida la simplicidad del alma y su inmaterialidad absoluta y perfecta, queda establecida la espiritualidad de la misma, que no es mas que una consecuencia necesaria é inmediata, ó mejor dicho, identificada con la doctrina que precede. Asi vemos al santo Doctor llegar en cien lugares diferentes de sus escritos á la razon de sustancia espiritual en el alma, apoyándose sobre los mismos principios y especialmente sobre la naturaleza de la accion intelectual.

«Aunque el alma racional, dice, (2) tenga materia en la cual existe, no por eso se contiene en la potencia de la materia, puesto que su naturaleza se halla por encima de todo el órden material, como lo manifiesta su operacion intelectual.»

«Se diferencia el alma racional de las demas formas, en que á estas no les compete el existir por sí solas, sino que mediante ellas existe la sustancia compuesta de que son formas: mas el alma racional sostiene por sí misma la existencia. Esto se reconoce por el diverso modo de obrar; porque no pudiendo obrar sino lo que existe, el modo de existir de cualquier naturaleza es correspondiente á su modo de obrar. Luego siendo

(1) *Ibid.* ad 9.m

(2) *Ibid. De Potent.* Cuest. 3.a Art. 9.º ad 7.m

cierto que las demas formas necesitan de la comunicacion orgánica del cuerpo para obrar, al paso que las operaciones propias del alma racional que son entender y querer, no se ejercen por medio de órganos corporales, es necesario inferir que el acto de existir se debe atribuir al alma racional como á cosa subsistente, y no á las otras formas inferiores.» (1)

«De esta clase general de formas es preciso escluir al alma racional; pues esta es una sustancia existente por sí misma, por lo cual su ser no consiste precisamente en la union con la materia, pues de lo contrario no podria existir separada de ella; lo cual tambien se reconoce por su operacion que pertenece esclusivamente al alma sin participacion del cuerpo. Ademas la naturaleza intelectual se eleva por encima de todo el órden y alcance de las cosas materiales y corpóreas, supuesto que el entendimiento puede elevarse con la accion de entender sobre toda naturaleza corporal, lo cual ciertamente no sucedería así, si su propia sustancia estuviese contenida dentro de los límites de la naturaleza corporal.» (2)

He dicho ya que no es posible seguir á santo Tomás en todas las pruebas que contienen y desenvuelven su doctrina con respecto á la inmaterialidad, simplicidad y espiritualidad del alma, so pena de incurrir en una difusion inconveniente. Sin embargo no debo poner término á este capítulo sin consignar una observacion digna de su genio, sobre el origen y la razon de ser de la capacidad ó fuerza intelectual. El

(1) *Ibid.* Art. 9.°
(2) *Ibid.* Art. 11.°

santo Doctor despues de haberse elevado, tomando por punto de partida la accion de la sustancia inteligente, al conocimiento de la naturaleza y atributos de la sustancia intelectual, vuelve á descender de la sustancia á la operacion, y por medio de un análisis comparativo y exacto de las diferentes sustancias que poseen la facultad de conocer, viene á descubrir y establecer que la inmaterialidad, ó sea la mayor ó menor distancia de un ser de la materia, es como el origen y la razon suficiente de la amplitud y fuerza de su facultad de conocimiento. Esta doctrina debe ser considerada como uno de los principios fundamentales de su psicología, y fecunda como es en deducciones y aplicaciones, abarca en la esfera de su universalidad, las relaciones analógicas del alma humana con los ángeles y con la naturaleza divina.

Hé aquí como apoyándose á un mismo tiempo sobre la razon y sobre la esperiencia psicológica, establece con su acostumbrada sólidez esta importante doctrina: (1) «Debe considerarse que las cosas dotadas de conocimiento se distinguen de las que carecen de esta facultad, en que estas segundas solo tienen su propia forma, mas las cosas que tienen la facultad de conocer, ademas de su propia forma natural, tienen tambien la facultad de recibir las formas ó ideas de otros entes; pues para el conocimiento, es preciso que la idea ó representacion de la cosa conocida se halle en el sujeto que conoce. Es evidente por lo tanto, que la naturaleza de una cosa que carece de conocimiento, es mas limitada y coartada, y que por el contrario la

(1) *Sum. Theol.* P. 1.ª Cuest. 14. Art. 1.º

naturaleza de las cosas dotadas de conocimiento tiene mayor amplitud y estension; por lo cual dice el Filósofo que *el alma es en cierto modo todas las cosas.* La determinacion ó limitacion de una forma, es producida por la materia. Por eso dijimos antes que las formas y esencias cuanto mas inmateriales son é independientes de la materia, tanto mas se aproximan á cierta infinidad. Luego es evidente que la inmaterialidad de una cosa, es la razon y como la causa de la facultad de conocer, y segun el modo de inmaterialidad será tambien el modo de conocimiento.»

Santo Tomás confirma en seguida esta doctrina invocando en su apoyo el testimonio de la esperiencia, la cual nos enseña en efecto, que las plantas que son entes completamente materiales, carecen de todo conocimiento; que los seres sensitivos que son menos materiales que las plantas y se elevan en parte sobre las condiciones propias de la materia, participan algun grado de conocimiento imperfecto; y por último que nuestro entendimiento que escluye toda condicion material y es absolutamente independiente de la materia, posee un modo de conocimiento completamente diferente y superior á los sentidos. De aqui infiere tambien que hallándose Dios en el último grado de inmaterialidad, y en razon de acto puro, distante infinitamente de la materia, la cual siendo pasiva envuelve esencialmente potencialidad, debe hallarse tambien en el último grado de conocimiento, ó en otros términos, que le compete un modo de conocimiento infinito. (IX.)

CAPÍTULO QUINTO.

La inmortalidad del alma.

Apesar de que la inmortalidad del alma es una deduccion necesaria é inmediata de la doctrina consignada y desenvuelta en los capítulos anteriores, la trascendencia é importancia práctica que lleva consigo este problema filosófico, fué causa de que santo Tomás descendiera á establecer con la solidez que le es característica este noble atributo del alma humana. Entre las variadas y numerosas demostraciones que para esto aduce y que constituyen indudablemente una de las manifestaciones mas relevantes de la fecundidad prodigiosa de su genio, solo trascribiremos algunas, dando la preferencia á aquellas, que ó ya por su relacion mas inmediata con la doctrina espuesta hasta ahora, ó ya

por su índole especial, se hallan al alcance de toda inteligencia, siquiera no se halle versada en la terminología filosófica del santo Doctor, y en los demas principios de su filosofía con los cuales se hallan en relacion muchas de las pruebas que se omiten.

Sus demostraciones sobre este punto, pueden dividirse en dos clases; unas que establecen la inmortalidad de toda sustancia inteligente, á cuyo género pertenece ciertamente nuestra alma, y otras que se refieren directamente á la inmortalidad del alma racional. Hé aqui algunas del primer género: (1)

«Todo lo que se corrompe, ó se corrompe *per se* ó *per accidens;* es asi que las sustancias intelectuales no pueden corromperse *per se*, porque verificandose toda corrupcion ó destruccion de alguna cosa por algun contrario, y supuesto que todo agente al obrar intenta producir alguna cosa positiva; si de semejante accion resulta alguna corrupcion de otro ente, es preciso que esto suceda por alguna contrariedad ú oposicion de estas dos cosas; porque llamamos contrarias á las cosas que se espelen y escluyen reciprocamente: luego si alguna cosa se corrompe directamente, es necesario, ó que tenga algun contrario, ó que sea compuesta de cosas contrarias. Ninguna de estas dos cosas se puede decir de las sustancias inteligentes, y señal de esto es, que aun las cosas que entre sí son contrarias en la naturaleza, pierden esta contrariedad desde el momento que se reciben ó existen en el entendimiento: lo blanco y lo negro, por ejemplo, no son contrarios en el entendimiento, puesto que no se es-

(1) Sum. cont. Gent. Lib. 2.º Cap. 55.

cluyen de él mútuamente, pudiendo decirse que en lugar de escluirse, mas bien se relacionan é infieren entre sí; pues por el conocimiento del uno llegamos al conocimiento del otro. Luego las sustancias inteligentes no son corruptibles por su naturaleza ó de sí mismas, *(per se.)* Tampoco puede decirse que son corruptibles *per accidens* ó indirectamente, pues de este modo solo se corrompen los accidentes y las formas no subsistentes: se ha probado ya que las sustancias inteligentes son subsistentes por sí mismas, y que no necesitan unirse á la materia para existir: luego son absolutamente incorruptibles.»

Aplicando en otra parte de sus escritos esta demostracion al alma racional, desarrolla mas esta argumentacion presentándola bajo el punto de vista conveniente para probar á un mismo tiempo la espiritualidad é inmortalidad de nuestra alma.

«Es necesario admitir, dice, (1) que la sustancia del alma racional es incorruptible. Porque si se corrompe, ó se corrompe *per se* ó *per accidens:* la corrupcion *per se* no puede convenirle, á no ser que fuera compuesta de materia y forma que envolviesen contrariedad; lo cual repugna, á no ser que se diga que es algun elemento, ó compuesta de elementos, como opinaban algunos filosófos antiguos.

Tampoco puede decirse que se corrompe *per accidens*, á no ser que se afirme que no tiene *existencia en sí sola,* sino solamente *existencia con otro*, como sucede en las otras formas materiales, las cuales por lo mismo que son materiales, no tienen propiamente existencia por sí,

(1) Quodl. 10. Cuest. 3.ª Art. 2.º

sino en sus compuestos de que ellas son partes, y por eso la corrupcion de estas sustancias compuestas lleva consigo la corrupcion ó destruccion *per accidens* de sus formas. Empero no puede decirse lo mismo del alma racional; porque una cosa que no tiene existencia por sí misma, tampoco puede obrar por sí misma; pero el alma racional tiene alguna operacion por sí sola, la cual ejerce sin intermedio de ningun órgano corporal, á saber, la accion de entender.

En efecto; si el alma no careciera de toda forma ó esencia sensible y material, no podria recibir en sí las ideas ó representaciones de todas las cosas sensibles, pues ninguna cosa recibe lo que ya tiene: luego si el alma entendiera por medio de algun órgano material, seria necesario que este órgano careciera de toda propiedad ó determinacion sensible y corporea, por lo mismo que esperimentamos que podemos conocer todas las cosas sensibles, á la manera que la pupila está privada de todo color, á fin de poder recibir todos los colores. Es así que repugna que un órgano corporal carezca de toda propiedad ó determinacion material y sensible: luego la sustancia del alma inteligente debe ser incorruptible.»

El objeto propio del entendimiento suministra tambien á santo Tomás una nueva demostracion de la incorruptibilidad del alma humana. El objeto inteligible que es la perfeccion propia del entendimiento como tal, ó sea como fuerza y facultad de conocimiento, debe estar en proporcion y relacion con esta misma fuerza. Es así qu el objeto inteligible en cuanto tal, es necesario é incorruptible; pues es cierto que el objeto y perfeccion propia del entendimiento son las

relaciones necesarias de las cosas y las verdades inmutables, universales y necesarias, cuyo conocimiento es lo que constituye propiamente la ciencia: luego tambien el sujeto inteligente si ha de estar en relacion con su perfeccion objetiva, debe ser alguna cosa necesaria é incorruptible en su existencia.

Esta razon tiene ademas en su apoyo el testimonio de la conciencia; porque uno de los fenómenos psicológicos mas incontestables, es la tendencia de nuestro entendimiento á prescindir de la existencia y determinaciones singulares de su objeto, para elevarse de los hechos particulares á las concepciones universales, y de lo contingente á lo necesario. Este es el verdadero y único procedimiento para llegar á la ciencia que es la perfeccion propia del ser inteligente como tal, á lo menos en aquellos seres que como el hombre no pueden llegar á esa ciencia, sino por medio del raciocinio. Por eso es sin duda, que ni el conocimiento de los fenómenos singulares por sí solos, ni el de las determinaciones individuales de una naturaleza, por estensos y perfectos que se los suponga, serán capaces jamas de constituir por sí solos la verdadera ciencia.

Es evidente por otra parte que este objeto inteligible en razon y á causa de su misma universalidad, es de su naturaleza necesario é incorruptible, en cuanto su concepto prescinde de la singularidad y de toda determinacion contingente: luego si la cosa inteligible ha de estar en relacion con la cosa inteligente, el objeto con la potencia y la perfeccion objetiva con la perfeccion subjetiva, será preciso admitir que el principio que en nosotros entiende y piensa, no está

sujeto á la mutacion de ser y no ser, y que participa de la necesidad é incorruptibilidad del inteligible que es su propio objeto. Tal es en sustancia la demostracion de santo Tomás á que aludimos.

Ni es menos digna de atencion la prueba que establece á continuacion de la precedente, fundada sobre el modo de perfectibilidad propio de la sustancia inteligente.

Por poco que se reflexione sobre el modo de desenvolvimiento de las fuerzas intelectuales, será fácil reconocer que este desenvolvimiento es tanto mas perfecto en el órden intelectual y que de él refluye tanta mayor perfeccion en el ser inteligente, cuanto se hace en una esfera mas elevada sobre las condiciones de la materia y sobre las determinaciones propias de los entes corporales, como son el movimiento y el tiempo. Así vemos que la ciencia que es la perfeccion propia del ser inteligente como tal, ademas de prescindir al constituirse y desarrollarse, de la materia y determinaciones singulares, es de su naturaleza una perfeccion superior é independiente hasta cierto punto del tiempo, del lugar y del movimiento. Mas aun: la perfeccion relativa de las ciencias en sí mismas y respecto del sujeto inteligente, puede decirse que se halla en razon directa de la elevacion de sus procedimientos y de sus objetos sobre las determinaciones materiales, que constituyen el dominio de las facultades sensitivas: de aquí la superioridad y elevacion de las ciencias metafísicas sobre las puramente naturales y físicas. De aquí tambien que en el órden moral, la perfeccion del alma inteligente se halle en relacion inmediata

y necesaria con la quietud y subordinacion de las pasiones á la razon; pues es bien sabido que la agitacion y desorden de estas afecciones del alma que van acompañadas de movimientos y trasmutaciones corporales mas ó menos sensibles, impiden el conveniente desarrollo de las facultades intelectuales, y mas aun la perfeccion moral y religiosa del ser inteligente. Luego si el modo de perfectibilidad de una naturaleza cualquiera debe estar en proporcion y relacion con su esencia, es lógico el inferir que la esencia ó sustancia del ser inteligente debe ser inmaterial é incorruptible, toda vez que en la elevacion sobre la materia y sobre todas las determinaciones materiales no menos que en la exencion y superioridad sobre las afecciones corporales y sensibles de las pasiones, se halla la razon propia de su perfectibilidad, tanto en el órden intelectual como en el moral. Este es el pensamiento de santo Tomás cuando dice: (1)

«Cada ente se perfecciona segun el modo de su esencia, y por consiguiente el modo de perfectibilidad de una cosa, revela ó indica el modo de su naturaleza. El entendimiento no se perfecciona mediante el movimiento sensible, sino mas bien por la separacion del movimiento; pues vemos que nuestra alma inteligente se perfecciona por la ciencia y la prudencia, calmadas las mutaciones y las pasiones corporales. Luego el modo de ser propio de la sustancia inteligente, es el ser sobre el movimiento y por consiguiente sobre el tiempo: por el contrario el ser de cualquiera cosa corruptible, está sujeto al movimiento y al tiempo:

(1) *Sum cont. Gent.* Lib. 2.° Cap. 55.

luego es imposible que la sustancia inteligente sea corruptible.»

Al aplicar mas adelante esta prueba al alma racional desenvuelve mas su pensamiento con estas palabras: (1) «Ninguna cosa se corrompe por aquello en que consiste su perfeccion; pues estas dos mutaciones, es decir, la mutacion en órden á la corrupcion, y la mutacion en órden á la perfeccion, son contrarias. Ahora bien; la perfeccion del alma humana consiste en cierta abstraccion del cuerpo, puesto que el alma se perfecciona con la ciencia y la virtud, y puesto que la perfeccion que en ella resulta por parte de la ciencia, es tanto mayor, cuanto dicha ciencia se refiere á cosas mas espirituales y superiores á la materia; y á su vez la perfeccion por parte de la virtud consiste principalmente en que el hombre no siga el impulso de las pasiones del cuerpo, sino que las refrene y modere conforme y mediante la razon. Luego no puede consistir la corrupcion del alma en su separacion del cuerpo.

Ni basta objetar contra esto, que la perfeccion del alma consiste en su separacion del cuerpo por parte de la operacion, y su corrupcion en la separacion de su existencia del cuerpo; porque la operacion de una cosa manifiesta é indica su naturaleza y su ser, puesto que cada cosa obra en cuanto es ente, y la operacion propia de una esencia es conforme á su naturaleza. Luego la perfeccion de una cosa en cuanto á la operacion, está en relacion con la perfeccion de la misma en cuanto á su sustancia y esencia. Luego si el alma se perfec-

(1) *Ibid.* Cap. 79.

ciona en la operacion al elevarse sobre la materia y las cosas corporeas, es preciso admitir que su sustancia no se destruye en su ser al separarse del cuerpo.»

No seria estraño que alguno calificara las dos precedentes demostraciones de la inmortalidad del alma, de vanas sutilezas y cavilaciones metafísicas. Acostumbrados no pocos de los que blasonan de filósofos á confundir la imaginacion con la razon; mirando con marcada y esclusiva predileccion las ciencias físicas y las artes que favorecen y fomentan el desarrollo del comercio, la industria y bienestar material; pretendiendo sujetar todas las ciencias y sus procedimientos á la observacion de los sentidos y á la accion de medios materiales y mecánicos, merced á la exageracion y esclusivismo del método esperimental, mirarán tal vez con el estúpido desprecio de la ignorancia, estas elevadas especulaciones de la psicología de santo Tomás. Creo sin embargo al propio tiempo, que los hombres verdaderamente pensadores y que saben buscar en la ciencia filosófica algo mas que simples modificaciones y leyes mecánicas de la materia, discubrirán aqui pensamientos altamente filosóficos y una metafísica digna y elevada.

Hoy mas que nunca; hoy que vemos el lugar preferente que ocupa en el campo de la filosofía el difícil problema de la representacion intelectual; hoy que vemos á la filosofía germánica y al Eclectismo su hijo, colocarse en la dualidad fundamental y primitiva en el órden intelectual del sujeto y del objeto, para sacar y desenvolver desde allí el panteismo bajo diferentes formas; es importante y necesario sobremanera no perder de vista la sólida doctrina consignada en las

dos demostraciones que preceden; en las cuales santo Tomás espone y reasume con claridad y precision, la nocion filosófica de las verdaderas relaciones entre el yo y el no-yo, la razon de la perfectibilidad intelectual entre el sujeto y el objeto. Y no se diga que solo hay aqui razonamientos abstractos y puramente ideales; pues es evidente que la observacion de los fenómenos internos presentados por la conciencia, es lo que sirve de base á los indicados raciocinios. La esperiencia de los hechos morales y la observacion exacta de los fenómenos que presenta la inteligencia en sus actos, es lo que suministra al santo Doctor el punto de partida para elevarse al conocimiento de la naturaleza y atributos del ser inteligente, y descubrir y desenvolver la relacion tan filosófica como necesaria entre el objeto y el sujeto.

Resaltarán aun mas las ventajas y la verdad de esta doctrina, si se tiene en cuenta que se opone directamente y destruye por su base las tendencias panteistas de la filosofía de nuestro siglo. Obsérvese en efecto, que santo Tomás pasando por el objeto para llegar al sujeto, y hallando en el primero la razon y hasta la causa en cierto modo de la perfeccion subjetiva del ser inteligente, tiene cuidado sin embargo de conservar la distincion radical y primitiva entre el sujeto y el objeto, sin confundir jamas los términos de la relacion con la relacion misma. Por el contrario la filosofía alemana pasando de la unidad de la relacion á la unidad de sus estremos, se dirije por diferentes caminos á la identificacion del sujeto y del objeto, para llegar finalmente á la unidad absoluta del ser y á las variadas formas y manifestaciones múltiples del sistema panteista.

Concluiré este capítulo con otra prueba del santo Doctor, que viene á ser como un resumen y aplicacion de la doctrina antecedente. «La propia perfeccion del hombre segun el alma, es alguna cosa incorruptible; porque la operacion propia del hombre como tal, es la accion de entender, puesto que por razon de la inteligencia se diferencia de los irracionales, de las plantas y de las cosas inanimadas. La accion de entender como tal, se refiere á las cosas universales é incorruptibles: es asi que la perfeccion propia de una naturaleza debe ser proporcionada y estar en relacion con el sujeto perfectible: luego el alma humana debe ser incorruptible como lo es la verdad universal y necesaria, que es su perfeccion propia como sustancia inteligente.» (1)

Santo Tomás desenvuelve en seguida otras muchas pruebas de la inmortalidad del alma, y entre ellas la que se apoya sobre el deseo natural del hombre en órden á la conservacion y perpetuidad de la existencia, y tambien la que se apoya sobre el consentimiento comun y universal del género humano. (X)

(1) *Ibid.*

CAPÍTULO SESTO.

Santo Tomás y la Escuela tradicionalista.

Las cuestiones relativas al origen de la palabra y sus relaciones con el pensamiento que han ocupado la atencion de la filosofía de algun tiempo á esta parte, y especialmente la importancia que comunicaron á estos problemas dos ilustres filósofos, De Maistre y Bonald, han dado ocasion al notable desarrollo que el Tradicionalismo ha alcanzado en nuestro siglo. Sabido es que Beautain cooperó en algun tiempo al desenvolvimiento de este sistema; y que la doctrina de Lamennais sobre el consentimiento comun envuelve tendencias radicalmente tradicionalistas. Á fuerza de exagerar la necesidad de la enseñanza y de la accion inmediata de Dios sobre el hombre para dar origen y constituir el pensamiento y la ciencia, y á

fuerza de deprimir la importancia y el alcance de la razon humana, compleciéndose en exagerar la debilidad de sus fuerzas, la escuela tradicionalista ha llegado á buscar y reconocer el origen inmediato y la razon suficiente del pensamiento y de toda la ciencia humana, en una tradicion primitiva y universal, y consiguientemente en una revelacion primitiva y divina.

La confusion y negacion de la verdadera idea teológica de la revelacion, la identificacion del órden natural con el órden sobrenatural y el anonadamiento casi completo de la razon humana y de la filosofía toda con los criterios y fundamentos de la certeza racional, son entre otras muchas las principales consecuencias á que es arrastrado inevitablemente por sus principios y afirmaciones el Tradicionalismo.

Este sistema recibe algunas veces el nombre de *Exteriorismo,* en razon al origen puramente esterno que señala al desenvolvimiento de la razon y de la ciencia, y con mas frecuencia es denominado *Sobrenaturalismo* en virtud de sus tendencias á referir el órden natural al órden sobrenatural, absorbiendo en cierto modo la razon humana en la revelacion divina.

No me sería difícil siguiendo á este sistema en sus principios y en sus deducciones doctrinales y necesarias, poner de manifiesto su falsedad no menos que sus tendencias peligrosas; empero sobre que semejante pensamiento ha sido realizado ya ventajosamente por plumas mas competentes y autorizadas que la mia, este trabajo sería estraño al plan y objeto de esta obra. Me contentaré por lo tanto con examinar ligeramente este sistema poniendo en parangon sus doctrinas con las de santo Tomás, á fin de que se

reconozca que el santo Doctor refutó y condenó de antemano el sistema tradicionalista, y que sus doctrinas se hallan en abierta oposicion con las del Sobrenaturalismo.

La doctrina consignada y desarrollada en los capítulos anteriores, bastaria por sí sola para revelarnos la distancia inmensa que separa á santo Tomás de la escuela tradicionalista. Si escuchamos á esta escuela, la razon humana es impotente para establecer por sí sola con demostraciones sólidas capaces de producir la verdadera conviccion de la certeza, las grandes verdades metafísicas y morales que constituyen la base del órden moral y religioso, tales como la existencia de Dios, la espiritualidad é inmortalidad del alma, su libertad etc. Y sin embargo basta echar una ojeada sobre los capítulos precedentes para hallar una refutacion práctica y terminante de semejante error. ¿Qué es sino lo que allí se descubre? Razonamientos sólidos, pruebas inconcusas, demostraciones irrefragables de la espiritualidad, de la simplicidad y de la inmortalidad del alma humana. Y al desenvolver estas demostraciones capaces de producir el mayor grado de certeza y conviccion filosófica en cualquier hombre que no quiera entregar su razon al mas degradante escepticismo; santo Tomás prescinde absolutamente de la revelacion divina y del órden sobrenatural: la observacion y la apreciacion exacta de los fenómenos psicológicos presentados por el sentido íntimo, la combinacion y comparacion de estos hechos con las ideas ontológicas mas universalmente reconocidas y mas fundamentales, el análisis filosófico y comparativo de aquellos fenómenos y de estas ideas, constituyen la

base y el fondo de los raciocinios y demostraciones del santo Doctor sobre estas materias.

Pero hay mas aun: esta refutacion práctica que santo Tomás hace aqui del Sobrenaturalismo, no es mas que una aplicacion de la impugnacion especulativa que del mismo hiciera de antemano en el terreno de la razon y de la ciencia. Lo que constituye el fondo y la esencia, por decirlo asi, del Sobrenaturalismo, es la nulidad interna á que reduce la razon humana, suponiendo por una parte que la palabra es el origen y la causa del pensamiento y de nuestros conocimientos, y por otra que esta palabra en el hombre es el resultado necesario de una revelacion positiva de Dios. Porque ello es cierto é innegable, que si la palabra es la causa eficiente del pensamiento humano en su desarrollo científico, y si esta palabra viene al hombre de Dios por medio de una revelacion esterna y positiva, el primer anillo de toda ciencia, la causa eficiente primaria y fundamental de todos los conocimientos humanos, será la revelacion de Dios, y el lenguage será el instrumento y la razon inmediata de su existencia y comunicacion individual por medio de la tradicion. De esta suerte la razon humana carece de toda importancia propia é interna en el órden científico, y el órden natural viene á absorberse y refundirse en el órden sobrenatural.

Ahora bien: esta doctrina constituye una verdadera antítesis de la doctrina de santo Tomás sobre las relaciones del órden natural con el sobrenatural, no menos que sobre el origen y naturaleza del conocimiento y de la ciencia humana, que jamás debe identificarse ni confundirse con la fé.

Mientras el Sobrenaturalismo, exagerando la necesidad de la revelacion divina, reduce casi á la nada las fuerzas de la razon humana, santo Tomás sin negar la superioridad y elevacion de ciertas verdades sobre el alcance y las fuerzas de la razon, antes por el contrario afirmando la necesidad de una revelacion divina sobrenatural para el conocimiento de dichas verdades, establece al propio tiempo de la manera mas esplicita y terminante, la distincion real y absoluta entre esas verdades y las pertenecientes al órden puramente natural. Los caracteres propios de esta distincion fundamental hállanse consignados á cada paso en sus escritos, inculcando con frecuencia y con ahinco que existe un órden de verdades á cuya demostracion puede llegar con sus propias fuerzas la razon humana independientemente de toda revelacion divina sobrenatural; siendo digno de notarse que enumera entre estas verdades la existencia y la unidad de Dios, verdades que ciertamente deberian encontrarse fuera del alcance de la pura razon humana, si fueran verdaderas las afirmaciones de la escuela tradicionalista. Oigamos algunos de sus numerosos pasages sobre esta materia, tomados al acaso de sus escritos.

«La razon del hombre es perfeccionada por Dios de dos maneras: 1.° con una perfeccion natural, es decir, segun que Dios es la causa de la luz natural de la razon: 2.° con cierta perfeccion sobrenatural por medio de las virtudes teológicas; y aunque esta segunda perfeccion, es mayor que la primera, sin embargo la primera es poseida por el hombre de un modo mas perfecto que la segunda, porque la primera pertenece al hombre como su plena posesion. . . . .

. . . . . . Así pues por lo que hace á aquellas cosas que están sujetas á la razon humana, como son las pertenecientes al fin natural del hombre, este puede proceder por medio del juicio de la razon; que si ademas es ayudada en este conocimiento por Dios por medio de un impulso especial, esto se deberá referir á bondad superabundante. Empero en órden al fin último sobrenatural, al cual la razon mueve segun que se halla informada imperfectamente por las virtudes teológicas, no basta al hombre la mocion de la razon sola, sino le viene de lo alto impulso y mocion del Espíritu Santo.» (1)

«La existencia de Dios y otras cosas análogas, (2) que pueden conocerse por la razon natural, no son artículos de fé, sino preliminares con respecto á estos artículos; porque la fé presupone el conocimiento natural, á la manera que la gracia presupone la naturaleza, y como la perfeccion presupone la cosa perfectible.» «Por los efectos de Dios se puede demostrar su existencia, si bien por medio de dichos efectos no podemos conocer perfectamente su esencia.» (3)

«Porque no es uno mismo el modo de manifestar una verdad, conviene indicar ante todo los diferentes modos de posibilidad para llegar al conocimiento de la verdad. Existe pues un doble modo de alcanzar la verdad en las cosas relativas á Dios. Algunas de estas verdades esceden enteramente la facultad de la razon humana, como que Dios es trino y uno al mismo tiempo. Otras hay que se hallan al alcance de la razon natural,

(1) *Sum. Theolog.* 1.ª 2.ª Cuest. 68 Art. 2.º
(2) *Ibid.* 1.ª Part. Cuest. 2.ª Art. 2.º
(3) *Ibid.* ad 3.m

como la existencia de Dios, su unidad y otras semejantes, que los filósofos han probado demostrativamente guiados por la luz natural de la razon.» (1) «Infiérese de lo dicho hasta aquí que el procedimiento del sábio relativamente á las cosas divinas, debe referirse á dos especies de verdades, una de las cuales pertenece á la investigacion de la razon; pero la otra es superior á todo esfuerzo de esta razon. Mas cuando distingo dos géneros de verdades en las cosas divinas, esto no debe entenderse por parte de Dios, el cual en sí mismo es una sola y simple verdad, sino por parte de nuestro conocimiento que puede llegar á esa verdad por diferentes caminos ó medios.» (2)

«Hay tambien otra opinion contraria á esta afirmacion, segun la cual sería inútil el trabajo de los que intentan probar que Dios existe, pues dicen que la existencia de Dios no puede probarse por la razon, y que únicamente llegamos á su conocimiento por medio de la fé y de la revelacion. . . . .
. . . . Mas la falsedad de semejante opinion se reconoce, ya por la ciencia misma de la demostracion, la cual nos enseña el modo de proceder de los efectos á las causas. . . . . . . ya por los esfuerzos y resultado de los filósofos, que procuraron demostrar la existencia de Dios.» (3)

«Conocemos de Dios (por la sola razon natural) la relacion que tiene con las criaturas, (4) es decir, que es causa de todas las cosas, la diferencia que existe entre

---

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 1.° Cap. 3.°
(2) *Ibid.* Cap. 9.
(3) *Ibid.* Cap. 12.°
(4) *Sum. Theol.* 1.ª Part. Cuest. 12.ª Art. 12.

él y estas, segun que Dios no es ninguna de las cosas producidas por él, y que el ser de las criaturas no puede atribuirse á Dios, no por defecto, sino porque las escede á todas.»

«El conocimiento de Dios en cuanto á su esencia, por lo mismo que se obtiene por la gracia, solo compete á los buenos; pero el conocimiento que del mismo puede alcanzarse por medio de la razon natural, puede hallarse en los buenos y en los malos. Por eso dice san Agustin. . . . . *No apruebo lo que dije en la oracion: Dios, que quisiste que solo los limpios conociesen la verdad; pues se puede responder, que muchos que no son limpios conocen muchas verdades*, á saber, por medio de la razon natural.» (1)

Creo que los textos aducidos, que sería fácil multiplicar indefinidamente, son mas que suficientes para reconocer la oposicion directa que existe entre la doctrina de santo Tomás y los principios de la escuela tradicionalista; debiendo no perderse de vista que si su mente es tan esplícita en órden á las verdades que se refieren directamente á Dios, y que por su naturaleza y especiales condiciones se hallan mas distantes de la razon pura, no lo es menos en órden á otras verdades naturales de un órden inferior. Por eso le vemos rodearse en todos sus escritos de la autoridad de los filósofos así cristianos como gentiles; por eso le vemos esponer y desenvolver continuamente demostraciones irrefragables y sólidos raciocinios para establecer las verdades fundamentales metafísicas y morales, sin apelar á la revelacion; por eso

(1) *Ibid.* ad 3.m

es que le oimos decir al comenzar la impugnacion del panteismo de Averroes fundado sobre la existencia de una razon impersonal: (1) «Ni trato ahora de manifestar que semejante afirmacion es errónea, porque repugna á la verdad de la fé cristiana. . . . . Intento manifestar que la sobredicha opinion, no es menos contraria á los principios de la filosofía, que á la enseñanza de la fé.» Por eso es en fin, que despues de haber puesto de relieve lo absurdo de la opinion del filósofo árabe sobre la unidad del entendimiento humano, y despues de establecer y demostrar con razones puramente naturales la personalidad del alma humana, concluye diciendo: «Hé aquí lo que tuvimos por conveniente escribir para destruir el citado error, procediendo en esto, no por los documentos y enseñanza de la fé, sino por las sentencias y razones de los mismos filósofos.» (2)

---

(1) Opusc. 9.°
(2) *Ibid.* circ. fin.

CAPÍTULO SÉPTIMO.

Continuacion:

Santo Tomás y el Tradicionalismo en sus deducciones y tendencias.

Si el Tradicionalismo considerado en sus principios y en el fondo de sus afirmaciones se halla en abierta oposicion con la doctrina de santo Tomás, resaltarán aun mas los caracteres de esta oposicion si se examinan sus deducciones y tendencias lógicas. Ello es cierto que muchos de los partidarios del Sobrenaturalismo rechazan en su buen sentido cristiano algunas de esas consecuencias; pero esto solo prueba que no siempre los sostenedores de un sistema son capaces de abarcar el conjunto de todas sus deducciones y reconocer con claridad sus tendencias.

Reflexionando con alguna detencion sobre los fundamentos del Tradicionalismo, echase de ver facilmente que este sistema envuelve la negacion y anonadamiento casi completo de la tradicion filosófica tocante al origen del conocimiento. Todos los filósofos dignos de este nombre que se habian ocupado de la resolucion de este problema tan difícil como trascendental en filosofía, habian buscado hasta ahora el origen del conocimiento, ya en los objetos, ya en la actividad del alma y fuerza propia de la inteligencia, ó bien en la combinacion de los dos principios: porque todos los sistemas filosóficos sobre este punto, pueden reducirse mediata ó inmediatamente á alguno de estos principios. Sin embargo, si tiene razon el Tradicionalismo, todos estos filósofos se han equivocado y todos esos sistemas son falsos y erróneos. Para la escuela tradicionalista, los hechos psicológicos, lo mismo que los fenómenos sensibles, los objetos, lo mismo que las ideas, el mundo esterior lo mismo que la actividad intelectual, nada significan con respecto al origen del conocimiento. El verdadero origen de los conocimientos humanos, el gérmen fecundo del pensamiento, la causa eficiente de la ciencia, es la palabra: esta es la que produce las ideas y pensamientos y con ellos la ciencia.

¿Será esta por ventura la enseñanza de la filosofía cristiana? San Agustin lo mismo que santo Tomás y los grandes filósofos cristianos que se han hecho un honor en conservar y desenvolver sus doctrinas, enseñan unanimomente que el conimociento lejos de ser un efecto de la palabra, es mas bien su razon de ser, y que el pensamiento es anterior naturalmente á la

palabra, la cual viene á ser en realidad la expresion y como la manifestacion esterior y sensible del pensamiento: «Nada aprendemos, dice san Agustin, (1) por este género de signos que se llaman palabras. Porque el conocimiento de la cosa significada es lo que nos hace conocer el valor de la palabra, ó el sentido que se encierra en el sonido; y no es el signo lo que nos hace conocer la cosa.»

«La palabra, añade en otra parte, (2) que resuena esteriormente, es señal de la palabra que existe dentro del alma, á quien mas propiamente conviene la denominacion de palabra. Porque lo que se profiere con la boca, es como la voz de la palabra interior, y en tanto la primera se llama palabra, en cuanto se toma para que se manifiesta en lo esterior la palabra interna.»

Por lo que hace á santo Tomás, sería supérfluo aducir textos, toda vez que su mente conforme en un todo con la de san Agustin sobre este punto como sobre tantos otros, se halla esplicitamente consignada á cada paso en todas sus obras. Para él y para su escuela, es doctrina comun y constante que las relaciones que existen entre la palabra y el pensamiento, lejos de probar la causalidad de aquella respecto de este, revelan por el contrario la independencia originaria y la prioridad de existencia, á lo menos en órden de naturaleza, del pensamiento relativamente á la palabra esterna. Y no solo el pensamiento, sino tambien la idea, á la que él llama *verbum mentis,* que es como el término

(1) *De Magis.* Cap. 10.
(2) *De Trinit.* Lib. 15. Cap. 11.

inmediato de la accion intelectual ó del pensamiento, es anterior á la palabra esterna. El pensamiento y la idea representan inmediatamente el objeto conocido y su verdad; pero la palabra esterna representa y significa inmediatamente la idea interna y mediante ella el objeto y su verdad. El pensamiento y la idea son naturales al hombre y por lo mismo semejantes en todos; las palabras esternas para expresar los pensamientos y las ideas, son signos arbitrarios y artificiales, y por lo mismo diferentes entre sí en los hombres. La idea interna es primero que la palabra, puesto que es la expresion interna de nuestros pensamientos, y con ella nos hablamos, por decirlo así, á nosotros mismos la verdad del objeto conocido, al paso que la palabra fué inventada para sensibilizar la idea interna y para hablar á otros la verdad conocida.

Ni se crea por eso que santo Tomás desconoce la utilidad y aplicaciones científicas que resultan de las relaciones que existen entre la palabra y el pensamiento. La palabra esterna que viene á ser como el cuerpo respecto de la idea interna, contribuye á fijar en nuestro espíritu y conservar mas facilmente el conocimiento de la verdad y las ideas internas que la expresan inmediatamente. La esperiencia nos demuestra que una vez relacionadas la idea interna y la palabra por medio del uso y la costumbre del lenguaje, la idea interna excita en nosotros la representacion de la palabra, al paso que el sonido y memoria de esta, escita la idea y representacion interna del objeto.

La afirmacion capital del tradicionalismo absoluto sobre la influencia de la palabra en la produccion del pensamiento y en el desarrollo de la ciencia, con-

ducc al anonadamiento de la razon y de la verdadera ciencia.

Si como pretende el Tradicionalismo, las ideas nos vienen del lenguaje; si el pensamiento es un efecto y como un producto de la palabra; preciso será decir que el hombre individual recibe la ciencia de lo *esterior*, ó si se quiere, que la sociedad comunicando al individuo la palabra, es tambien la causa eficiente de su ciencia. Si la palabra lo es todo, los principios racionales, las verdades eternas, las ideas y hasta la luz de la razon natural que, segun la expresion profunda y altamente filosófica de santo Tomás, es « cierta semejanza de la verdad increada, » *quædam similitudo increatæ veritatis*, nada significan, ó al menos solo pueden tener una influencia muy secundaria en la determinacion del pensamiento humano y en la produccion de la ciencia. Si la palabra lo es todo, la enseñanza lo es todo tambien. Sin embargo, santo Tomás enseña que las verdades eternas, los primeros principios racionales y la luz natural de la razon, son la verdadera causa eficiente de la ciencia en el hombre, y que la palabra y la enseñanza esterna, solo deben ser miradas como condiciones *sine qua non* de su determinacion y desenvolvimiento, y si se quiere, como causas secundarias é indirectas.

Esta es indudablemente una de las fases del Tradicionalismo que santo Tomás combatió con mas vigor. Oigamos sus palabras; que la doctrina que desenvuelve en el pasaje que vamos á trascribir es digna de toda atencion, no solo por contener una impugnacion esplícita del Tradicionalismo, sino tambien por las ideas que encierra relativamente á su luminosa teoría

sobre el origen y naturaleza del conocimiento y de la razon humana, teoría de que nos ocuparemos mas adelante.

«Lo mismo tambien deberá decirse en órden á la adquisicion de la ciencia, á saber; que preexisten en nosotros, alguna cosa que en virtud de la luz del entendimiento agente que abstrae las ideas de las cosas sensibles, son conocidas inmediatamente por la razon, bien sean conocimientos complejos ó proposiciones, como los primeros principios, ya sean simples nociones, *como la razon* de ente, de unidad y otros semejantes que el entendimiento percibe al instante y como naturalmente. De estos principios universales se deducen despues los demas principios inferiores ó verdades menos universales, como de ciertas semillas. Así pues, cuando el entendimiento apoyándose sobre estas nociones y principios universales, procede al conocimiento actual de las verdades particulares que conocia solamente en potencia y como implícitamente en cuanto se hallaban contenidas en dichos principios universales, entonces se dirá que alguno adquiere la ciencia.

Se debe tener presente sin embargo, que en las cosas naturales, de dos modos puede suceder que una cosa preexista en potencia: 1.° con preexistencia de potencia activa completa, lo cual tiene lugar cuando alguna cosa tiene en sí misma el principio activo y fuerza suficiente para realizar en sí misma el acto ó perfeccion de que se halla privada al presente, como se ve en la salud; pues la virtud ó fuerza natural que existe en el enfermo, es lo que determina en él la curacion y la salud.

El segundo modo, es preexistencia en potencia pasiva; lo cual se verifica cuando la cosa que está en potencia, no tiene dentro de sí misma el principio suficiente para producir el acto ó perfeccion de que carece. Cuando una cosa se halla en potencia activa completa, entonces el agente esterno no obra sino ayudando al agente interno y suministrándole las cosas de que necesita para llegar al acto perfecto: asi vemos que el médico es ministro de la naturaleza, confortándola y aplicando los medicamentos de los cuales usa la naturaleza como de instrumentos, siendo esta sin embargo el principal agente para la curacion. Al contrario; cuando una cosa preexiste en potencia pasiva solamente, entonces el agente esterno es la causa principal. . . . . Ahora bien; en el hombre que adquiere la ciencia ó aprende, la ciencia preexiste, no en potencia puramente pasiva, sino en potencia activa; porque de lo contrario el hombre nunca podria adquirir por sí mismo la ciencia. Asi pues como la curacion de alguno puede verificarse de dos maneras, una por la accion sola de la naturaleza, y otras veces por la fuerza de la naturaleza, pero ayudada de la medicina; asi tambien existen dos modos de adquirir la ciencia: el uno, cuando la razon natural llega por sí misma al conocimiento de la verdad antes ignorada, y este modo se llama *invencion:* el segundo, cuando la razon natural es ayudada esteriormente para llegar á este conocimiento científico, y este modo se llama *enseñanza*. . . . .

. . . .

Una cosa semejante acontece en la adquisicion de la ciencia; porque el que enseña, conduce al discípulo al

conocimiento de las verdades desconocidas, haciéndole hallarlas é investigarlas por sí mismo, no de otra manera que cuando uno dirige su actividad y se determina y ejercita por sí mismo en el conocimiento de lo ignorado. El procedimiento de la razon cuando esta procede por via de *invencion*, es aplicar los primeros principios cuya verdad es *per se nota*, á materias determinadas, para deducir de aqui conclusiones particulares y de estas otras sucesivamente.

De aqui es que en tanto se dice que uno enseña á otro, en cuanto manifiesta á otro por medio de signos, el mismo procedimiento ó investigacion científica que él hace dentro de sí con la razon natural; y de esta suerte la razon natural del discípulo es conducida al conocimiento de las cosas antes ignoradas, por medio de las palabras que se le proponen esteriormente como por medio de ciertos instrumentos. Á la manera pues que se dice que el médico causa la salud en el enfermo no obstante que la naturaleza es la que principalmente obra para este efecto, no de otro modo se dice que el hombre produce en otro la ciencia por medio de su propia razon natural, y esto es lo que se llama *enseñar* á otro: solo en este sentido se debe decir que uno enseña á otro y que es su maestro.

Empero si sucede alguna vez que uno propone á otro cosas que no se hallan contenidas en los primeros principios, ó que á lo menos no se percibe su inclusion en ellos, entonces el que las enseña no producirá en el discípulo verdadera ciencia, sino opinion ó fé humana solamente; bien que aun esto procede en cierto modo de dichos primeros principios innatos ó naturales. Porque la naturaleza misma de estos principios,

nos conduce á establecer que las verdades que de ellos proceden por deduccion necesaria, exigen ó producen en nosotros asentimiento de certeza; que proposiciones que repugnan evidentemente á los mismos, se deben desechar absolutamente como falsas; y que en órden á las demas que ni se infieren claramente, ni repugnan evidentemente, puede el entendimiento asentir ó no asentir.

Y esta luz de la razon con que percibimos estos principios, nos ha sido dada por Dios como cierta participacion de la verdad increada que existe en nosotros. Luego procediendo toda la eficacia de la ciencia humana de la virtud y fuerza de esta luz intelectual, es evidente que solo Dios es el que enseña interiormente y como causa principal.» (1)

La simple lectura del pasage que acabo de trascribir basta para reconocer que la doctrina que aqui desenvuelve el santo Doctor, constituye la antítesis mas completa de una de las afirmaciones mas fundamentales del Tradicionalismo. Mientras este señala la palabra como origen del desarrollo de la razon y como causa eficiente principal de la ciencia, y tiende por lo tanto necesariamente al sobrenaturalismo absoluto, toda vez que segun la escuela tradicionalista la palabra viene á la sociedad y al hombre por medio de la revelacion; santo Tomás afirma por el contrario, que en el órden natural, la razon fecundada por los primeros principios conocidos naturalmente, es el verdadero origen del desarrollo del pensamiento humano y de sus conocimientos científicos.

---

(1) *Quaest. Disp. De Verit.* Quest. 11.ª Art. 1.°

Ni se opone en nada á esto, la denominacion que dá á Dios de causa principal de la ciencia del hombre; pues semejante denominacion solo se refiere á Dios en razon de causa primera del entendimiento humano como de todas las demas cosas criadas, y sobre todo y principalmente de los primeros principios y verdades eternas y necesarias que constituyen, por decirlo asi, el fondo de la razon humana y como el gérmen activo y fecundo de la ciencia, y que son una impresion de la inteligencia infinita, una derivacion de las ideas divinas, una participacion de la razon misma de Dios.

Ni sobre esto, ni sobre la refutacion del Tradicionalismo que contiene el pasage citado, puede abrigarse duda alguna. «El conocimiento de las cosas, añade, (1) no se produce en nosotros por el conocimiento de las palabras, sino por el conocimiento de algunas cosas mas ciertas, á saber, de los primeros principios, que por medio de las palabras nos son propuestos y aplicados á conclusiones determinadas que antes nos eran desconocidas en particular, teniendo de ellas solo un conocimiento confuso y virtual en los primeros principios, como se ha dicho; pues el conocimiento de los principios y no el conocimiento de los signos, es lo que causa en nosotros la ciencia.»

«Los signos sensibles que se reciben en las potencias sensitivas sirven al entendimiento para deducir y formar las ideas y nociones intelectuales de que usa para producir en sí mismo la ciencia; pues el principio eficiente próximo de la ciencia, no son las palabras,

(1) *Ibid.* ad 2.^m

sino la razon misma que se desarrolla y procede de los principios á las conclusiones.» (1)

«En aquel que es enseñado por otro, preexiste la ciencia no con actualidad completa, sino como en sus principios ó razones seminales, *quasi in rationibus seminalibus*, en cuanto las nociones ó ideas universales cuyo conocimiento tenemos como naturalmente, son como cierta semilla de todos los conocimientos siguientes. Y si bien una fuerza ó facultad criada como es la razon, no reduce al acto estas razones seminales en el sentido de que las infunda en nosotros, pero sí puede hacerlas germinar, y desarrollar lo que en ellas se contenia originaria y virtualmente.» (2)

Aqui como siempre; en esta importante materia como en todos los grandes problemas de la alta filosofía, el pensamiento de santo Tomás se halla en completa armonía con el pensamiento de san Agustin. Este fundador de la metafísica cristiana enseña la misma doctrina que acabamos de oir de boca de santo Tomás, y puede decirse que este no ha hecho mas que desenvolver y desarrollar mas en el terreno de la ciencia la doctrina del primero. Léase sino el libro *De Magistro* del grande obispo de Hipona, y se le verá indicar y esponer doctrina idéntica á la consignada en los pasages que preceden del Doctor Angélico en órden á las relaciones entre la palabra y el pensamiento, á la influencia secundaria de la enseñanza en la generacion y desarrollo de la ciencia, generacion y desarrollo que lo mismo que santo Tomás atribuye no á las palabras

(1) *Ibid.* ad 4.m

(2) *Ibid.* ad 5.m

ni á la enseñanza esterna sino á la misma razon humana que contiene dentro de sí misma la verdad en gérmen y en los primeros principios, derivacion de la verdad increada de Dios. Hé aquí algunos de sus pensamientos:

Verba. . . . . admonent tantum ut quæramus res, non exhibent ut noverimus. . . . . Rebus ergo cognitis, verborum quoque cognitio perficitur: verbis veró auditis, nec verba discuntur. Non enim ea verba quæ novimus, discimus; aut quæ non novimus, didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quæ non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit. (1)

Cum veró de his agitur, añade mas adelante, (2) quæ mente conspicimus, id est, intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quæ præsentia coutuemur *in illa interiori luce veritatis, qua ipse auditor, si et ipse illo secreto et simplici oculo videt,* novit quod dico, sua contemplatione, non verbis meis. Ergone hunc quidem doceo vera, dicens vera intuentem: docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, *Deo intus pandente manifestiùs.* Itaque de his etiam interrogatus respondere posset. ¿Quid autem absurdiùs quàm eum putare locutione mea doceri, qui posset antequam loquerer, ea ipsa interrogatus exponere?

Quamobrem, (3) in iis etiam quæ mente cernuntur, frustra cernentis loquelas audit quisquis ea cernere non potest. . . . . quisquis autem cernere potest, *intus est discipulus veritatis.*

---

(1) *De Magis.* Cap. 11.
(2) *Ibid.* Cap. 12.
(3) *Ibid.* Cap. 13.

At istas omnes disciplinas, concluye, (1) quas se docere (magistri) profitentur. . . . . cum verbis explicaverint, tum illi qui discipuli vocantur, *utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem, scilicet, illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt.* Et cum vera dicta esse, intus invenerint, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos. . . . . Et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit didicisse arbitrantur.

Cum autem ad alios loquimur, dice en otra parte, (2) verbo intus manenti, ministerium vocis adhibemus. . . ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit. Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris. . . . . quod non verbo apud nos intus edito prævenimus. Nemo enim volens aliquid facit, quod non in corde suo priùs dixerit.

Otra de las deducciones mas peligrosas del tradicionalismo absoluto, es la negacion del fundamento de la certeza filosófica. ¡Cosa extraña por cierto! El Tradicionalismo que en sus pretensiones exageradas de sobrenaturalismo, intenta basar y reducir finalmente toda la ciencia humana á la revelacion y á la esfera sobrenatural, prepara con esto y abre el camino al escepticismo filosófico. Porque en efecto; si la revelacion y la tradicion de la palabra es el primer origen del pensamiento en su desenvolvimiento científico,

(1) *Ibid.* Cap. 14.
(2) *De Trinit.* Lib. 9 Cap. 7.

preciso será buscar la razon primaria y el criterio fundamental de la verdad en esa tradicion comunicada por la palabra; y como quiera que la palabra viene al individuo en la sociedad y por la sociedad, la razon de esta, ó en otros términos, el consentimiento comun, vendrá á ser el verdadero y legítimo criterio de la verdad filosófica. Y hénos aquí conducidos por las afirmaciones de la escuela tradicionalista al erroneo sistema de Lamennais.

«Aqui se revela, dice con mucha razon Mr. Maret, (1) el lazo secreto y necesario que liga el tradicionalismo absoluto, á la doctrina sobre la certeza enseñada por Mr. Lamennais. Es un simple complemento de la misma. Nada hay de arbitrario en la aparicion y sucesion de los sistemas. El sistema de Mr. Bonald llamaba al de Mr. Lamennais; y el parentesco de las dos doctrinas ha sido reconocido y confesado por los dos filósofos. Asi es que todas las objeciones propuestas contra la doctrina de autoridad, vienen á recaer sobre el tradicionalismo absoluto.»

Por lo demas el tradicionalismo absoluto al buscar el fundamento de la certeza en la autoridad y consentimiento de los hombres, procede indudablemente conforme á las exigencias lógicas. En todo sistema filosófico el principio y la razon primaria de la certeza científica debe hallarse en relacion con su teoría sobre el origen del conocimiento humano: estos son dos puntos que en todo sistema bien ordenado se hallan en íntimas relaciones y de los cuales el uno debe ser necesariamente la expresion y como la aplicacion del otro.

---

(1) *Filosof. y Relig.* Lecc. 14.ª

Por eso es que el Sobrenaturalismo al establecer que la palabra es el origen de las ideas y del pensamiento, que el espíritu humano se vivifica y perfecciona en el órden científico por esa palabra, y que la tradicion del lenguaje es el orígen y la razon de la ciencia humana, debia sustituir á la evidencia individual de la razon, verdadero fundamento de la certeza filosófica, el criterio de autoridad ó el consentimiento comun, so pena de ponerse en contradiccion con sus principios y con las leyes de la lógica.

Que esta doctrina tiende por su naturaleza al Escepticismo, se reconocerá facilmente, si se tiene en cuenta, no solo que este Escepticismo es casi inevitable desde el momento que se niega la legitimidad primordial de la evidencia, sino que el criterio que la escuela tradicionalista denomina consentimiento comun, carece de valor científico por sí mismo, toda vez que aislado y separado de los demas criterios y especialmente de la evidencia racional, es incapaz de determinar en el espíritu, la certeza verdaderamente científica. ¿A qué se reduce sino el valor del consentimiento de los hombres, si no presupone por de pronto la legitimidad del testimonio de los sentidos esternos? ¿Y que sería una filosofía apoyada en sus principios y en sus deducciones sobre ese consentimiento comun, y en la que se prescindiese, ó no se concediese valor científico á la evidencia de la razon en la parte que se refiere especialmente al conocimiento de los primeros principios? Aun admitida esa hipótesis, ¿quien será capaz de determinar las condiciones que deben caracterizar ese consentimiento comun para merecer el asenso del entendimiento?

«Si la palabra *comun*, observa con oportunidad Balmes, (1) se refiere á todo el linage humano, ¿como se recogen los votos de toda la humanidad? si el consentimiento no debe ser unánime, ¿hasta que punto la contradiccion, ó el simple no asentimiento de algunos, destruirá la legitimidad del criterio?»

Es sabido tambien que para una parte no pequeña del género humano, el consentimiento comun y el criterio de autoridad humana se hallan reducidos á la palabra de sus padres, ó cuándo mas de su pueblo. Y en verdad que si estos hombres no tienen mas fundamento racional de la certeza de sus juicios que la palabra de ese reducido número de personas, nadie podrá negarnos que su vida intelectual tiene muy poco de racional, y que se hallan muy cerca de la duda universal.

Sobre este punto lo mismo que sobre los antes indicados, el tradicionalismo se halla combatido y refutado de antemano por santo Tomás. En conformidad á su teoría sobre el origen del conocimiento humano, el santo Doctor establece en la evidencia inmediata y personal de la razon, sino el único, á lo menos el principal fundamento de la certeza filosófica y científica, como veremos al esponer su ideología. Es una de las afirmaciones mas fundamentales que se encuentran á cada paso en sus escritos y en que parece complacerse de un modo especial, el que la evidencia inmediata, que no es otra cosa en el fondo que la misma razon refiriéndose directamente á los primeros principios, se deriva desde ellos á las conclusiones que se deducen

(1) *Filos. Fund.* Lib. 1.° Cap. 33.

de los mismos, viniendo á ser de este modo la base de la ciencia racional y de la certeza filosófica. Hé aquí uno de sus pasages que parece escrito expresamente para rebatir las afirmaciones y tendencias del tradicionalismo sobre este punto capital.

«La certeza de la ciencia, nace toda de la certeza de los principios; pues entonces conocemos con certeza las conclusiones, cuando se resuelven en los primeros principios. Asi pues la certeza de la ciencia procede de *la luz de la razon,* que nos ha sido comunicado por Dios en nuestro interior,.... y *no procede del hombre, que nos habla esteriormente,* sino en cuanto que al enseñarnos, resuelve las conclusiones en los principios, y aun en este sentido no produciria en nosotros la certeza sino preexistieran en nosotros los primeros principios, á los cuales se reducen y refieren las conclusiones.» (1) Y hablando despues del origen de esta certeza en el órden de los agentes esternos, añade: «Mas bien se debe decir que recibimos la certeza científica de solo Dios, que es el que imprime en nuestro espíritu la luz de la razon, mediante la cual conocemos los principios, de donde nace despues la certeza de la ciencia.» (2) (XI.)

(1) *Quaest. Disput. De Verit.* Quest. 11.ª Art. 1.º ad 3.m
(2) *Ibid.* ad 17.m

CAPÍTULO OCTAVO.

Continuacion:

Resumen comparativo de las afirmaciones y tendencias de la escuela tradicionalista y de la doctrina de santo Tomás.

Echando una ojeada sobre las reflexiones espuestas en los dos capítulos anteriores, es facil reconocer que las afirmaciones y tendencias del Tradicionalismo aun considerado bajo el punto de vista puramente filosófico, se hallan en abierta contradiccion con la doctrina de santo Tomás.

El Tradicionalismo dice: La razon natural del hombre, no puede llegar por sus propias fuerzas al conocimiento cierto de las verdades fundamentales metafísicas, morales y religiosas, que se refieren á sus deberes y destinos naturales: la espiritualidad del alma, su inmortalidad, las prescripciones fundamentales de la

ley natural, la existencia y la unidad de Dios, son verdades superiores á la pura razon humana, la cual solo por medio de la tradicion primitiva y divina puede llegar á la conviccion y á la certeza con respecto á las mismas.

Santo Tomás dice: La razon natural que es una participacion de la razon eterna de Dios, puede llegar á la ciencia por sus propias fuerzas independientemente de la revelacion sobrenatural y divina: la espiritualidad, inmortalidad y libertad de nuesta alma, lo mismo que las demas verdades fundamentales del órden moral, y hasta la existencia y unidad de Dios, se contienen bajo el dominio de esa razon natural que las demuestra con toda evidencia.

El Tradicionalismo tiende á confundir ó identificar el órden natural con el órden sobrenatural, y á absorber la razon humana en la razon divina.

Santo Tomás confesando y reconociendo que la razon humana se robustece y perfecciona cuando se pone en contacto con la razon de Dios por medio de la revelacion, tiene cuidado al propio tiempo de señalar la línea que distingue y separa el órden racional del órden de la revelacion y de la fé, el órden natural del órden sobrenatural, estableciendo con solidez una distincion fundamental entre estos dos órdenes de conocimientos.

El Tradicionalismo dice: La palabra es el origen del pensamiento humano y la que fecundiza la razon en el órden científico; la palabra produce la idea y es anterior á ella. Los objetos esternos, los primeros principios y verdades eternas, las ideas internas y hasta la misma actividad de la inteligencia, ó no sig-

nifican nada, ó contribuyen de una manera secundaria al desarrollo científico del entendimiento: la palabra lo engendra todo, ella es el único y verdadero principio del pensamiento y de la ciencia, sin escluir los primeros conocimientos intelectuales.

Santo Tomás dice: La palabra lejos de ser el orígen y la causa del pensamiento y de la idea, es solamente su signo artificial y arbitrario, y es por consiguiente posterior al pensamiento y á la idea interna en órden de naturaleza. La actividad intelectual y los primeros principios cuyo conocimiento es como innato y natural á la razon, determinan el desenvolvimiento científico y son el verdadero principio de los conocimientos humanos. La palabra supone el pensamiento y el ejercicio de la razon, y solo coopera de una manera secundaria á la existencia y sucesivo desarrollo de la ciencia, en razon á las relaciones que la ligan con las ideas internas.

El Tradicionalismo dice: La sociedad enseñando y trasmitiendo al individuo la palabra, le trasmite con ella el pensamiento y la ciencia. El consentimiento comun ó la autoridad humana, deberán servir por consiguiente de regla y criterio para la verdad: la certeza racional y filosófica deberá referirse á estas fuentes, y como quiera que la palabra viene al hombre por la revelacion divina, el verdadero fundamento de la certeza filosófica será esa revelacion. Asi pues el sobrenaturalismo absoluto y universal es la última deduccion del Tradicionalismo.

Santo Tomás dice: El fundamento de la certeza racional y filosófica, es distinto del fundamento de la certeza que se refiere al órden sobrenatural y de re-

velacion: esta se funda sobre la palabra de Dios, y por consiguiente su primera razon es un hecho esterno. Al contrario, la certeza racional y filosófica del órden natural, solo se refiere á Dios en sentido impropio é indirecto, es decir, en el órden de las causas esternas, segun que Dios es la causa universal eficiente de todo lo criado. Empero la causa propia, interna, inmediata y connatural de la certeza científica, es la evidencia, mediante la cual la razon percibe inmediata y necesariamente las primeras verdades, en las cuales se contienen implícitamente las verdades secundarias ó de deduccion que participan y reciben la certeza de las primeras en virtud de su relacion ó conexion necesaria con las mismas. Luego la evidencia inmediata, ó si se quiere, la razon obrando bajo la influencia de los primeros principios y fecundada por ellos, es el legítimo fundamento de la certeza propiamente científica, y no la palabra trasmitida por la sociedad al individuo, ni mucho menos el consentimiento comun.

Téngase presente que habida razon del plan, objeto y naturaleza de esta obra, solo he debido entrar en algunas consideraciones sobre las principales afirmaciones, tendencias y deducciones de la escuela tradicionalista, en relacion con la doctrina de santo Tomás, y aun esto bajo el punto de vista filosófico. Este exámen comparativo que sería susceptible de grande desarrollo bajo este aspecto puramente filosófico, lo es mucho mas bajo el punto de vista teológico; porque es mayor aun la oposicion que existe y se revela entre la escuela tradicionalista y la doctrina de santo Tomás bajo esta consideracion: sus

deducciones y tendencias teológicas, son mas peligrosas y envuelven mayor gravedad que las filosóficas que acabamos de examinar. Empero no entrando, como dejamos indicado, en el objeto de esta obra semejante exámen, me limitaré á trascribir las palabras del abate Maret relativas á la confusion é identificacion del órden natural con el órden revelado y sobrenatural, que es indudablemente el error capital y la tendencia mas peligrosa de la escuela tradicionalista considerada en el órden teológico.

«Segun este sistema, (1) una revelacion esterior y positiva, es el origen de la palabra, del pensamiento, de todos nuestros conocimientos espirituales, religiosos y morales. Y bien; la revelacion esterior y positiva, es la revelacion sobrenatural, en el lenguaje y segun los principios de la teología. Segun los teólogos mas graves, la revelacion es una enseñanza divina que se verifica por un medio esencialmente distinto de las facultades humanas, las cuales tambien á su manera, nos hacen conocer á Dios y muchas verdades divinas. La revelacion supone por consiguiente la existencia del hombre y de las facultades humanas. Para ser enseñado por Dios, para oir y comprender la palabra de Dios, el hombre debe existir de antemano. La naturaleza humana es anterior á la revelacion, á lo menos con una prioridad de razon; y esta naturaleza existe por efecto del acto creador que la constituye completa en sí misma. La revelacion es pues una enseñanza divina añadida á la de la razon natural del hombre, una enseñanza que se produce por

---

(1) *Filos. y Rel.* Lecc. 14.ª

medios estraordinarios, esteriores y públicos, cuando debe ser pública. Luego la revelacion es esencialmente sobrenatural, ó mas exactamente extranatural en su modo. La revelacion tiene por objeto verdades naturales ó verdades sobrenaturales; mas aun cuando propone ó restablece verdades naturales, tiene principalmente un fin sobrenatural, puesto que su objeto ulterior es elevar al hombre sobre su propia naturaleza. Esta revelacion es esencialmente una, si bien ha tenido muchas épocas diversas: al principio se dirige al hombre inocente en el momento mismo de su creacion, despues sus enseñanzas sucesivas y progresivas tienen por objeto la reparacion y perfeccion de nuestra naturaleza caida.

Traigo á la memoria estas nociones, solo para hacer comprender bien, que la revelacion pertenece á un órden distinto del órden natural, á un órden añadido á este, á un órden esencialmente sobrenatural y por consiguiente gratuito. La creacion es de la naturaleza, la gracia es añadida á la naturaleza; y la revelacion pertenece á este órden de la gracia. El acto creador y el acto revelador son necesariamente distintos respecto de nosotros y no deben ser confundidos aunque sean simultáneos en cuanto á su origen. Tales son los principios que respetar debe todo sistema filosófico que no quiera chocar de frente con las doctrinas mas autorizadas.

El tradicionalismo absoluto ¿llena esta condicion? La revelacion que invoca y que toma por punto de partida ¿es la revelacion teológica y sobrenatural? Sí; toda vez que al principio tomó el término revelacion en su accepcion ordinaria, tal como se ha

recibido en las escuelas, sin distinguir una revelacion natural de la revelacion sobrenatual. Esta distincion se hizo mas tarde, y pronto veremos cual sea su valor. El objeto mismo que se proponian los tradicionalistas presentando la revelacion como la fuente de la palabra y de las ideas, que no era otro que el echar por tierra los fundamentos del deismo y del racionalismo, manifiesta que por este nombre de revelacion, entendian verdaderamente la revelacion teológica. Nos encontramos por lo tanto en el terreno de la verdad histórica atribuyéndoles la doctrina que coloca el orígen de la razon en la revelacion sobrenatural, y nos es permitido investigar las consecuencias lógicas de esta doctrina.

Segun este sistema, el hombre no se pertenece á sí mismo, no se halla en posesion de su naturaleza, no habla, no piensa, no tiene conocimiento alguno espiritual, ninguna verdad religiosa y moral, sino por efecto de la revelacion esterior y positiva, es decir, por medio de la revelacion sobrenatural, como lo acabamos de ver. Luego esta revelacion viene á ser absolutamente necesaria para constituir la naturaleza del hombre. Dios le debe esta revelacion, porque creándole ser pensador, está obligado si quiere estar de acuerdo consigo mismo, á darle todo lo que es necesario al desarrollo del pensamiento. Pero esta necesidad absoluta de la revelacion sobrenatural se halla en flagrante oposicion con los principios de la teología. La razon de gratuito es uno de los caracteres esenciales de la revelacion sobrenatural, como de todos los dones y órden sobrenaturales. Notese bien: si tuviera razon el tradicionalismo absoluto, se segui-

ria de aqui que el estado de naturaleza pura no es posible, que Dios no habria podido constituir la naturaleza humana sino elevándola al órden sobrenatural, y que por lo tanto la gracia es un elemento esencial de la naturaleza. Es asi que la gracia pasando á ser necesaria deja de ser gracia. Luego se ve que este sistema tiende á confundir en el orígen de las cosas, el órden natural con el sobrenatural, á absorber el uno en el otro y á identificarlos. Destruye absolutamente uno de los caracteres esenciales que los distinguen. Yo me abstengo de calificar esta doctrina; los teólogos saben bien sin embargo á que sistema pertenece y como se apellida en teología. . . . .

. . . . . . En el sistema del tradicionalismo absoluto, el carácter divino de las verdades de la fé, debe trasportarse y atribuirse á las verdades de la razon consideradas en sí mismas. Bien sabido es, que las verdades de la fé reposan sobre el testimonio de Dios, autor de la revelacion divina y sobrenatural; es absolutamente necesario que se apoyen únicamente sobre la misma autoridad. Se puede sin duda distinguir estas verdades sobrenaturales por el grado mayor ó menor de claridad que poseen, y aun por su esencia; mas á pesar de esta diferencia, todas ellas tendrán por primer fundamento y origen único la autoridad de Dios revelante, y se confunden en este punto.

Ahora bien; siempre se ha establecido en teología una distincion esencial de orígen entre las verdades naturales conocidas, vistas en sí mismas por la razon, y las verdades de fé aceptadas sobre el testimonio de

Dios. Para evitar los inconvenientes de esta oposicion á los principios de una teología cierta, sería inútil recurrir á una fé natural; porque la fé que tan gran papel desempeña en el sistema tradicionalista, la fé que segun este sistema, es el principio de toda vida intelectual, la fé que precede y engendra la razon; es necesariamente la fé divina y teológica, puesto que su motivo supremo reside en la revelacion divina y en la palabra de Dios.

Aqui se presenta una nueva serie de consecuencias no menos dignas de atencion que las anteriores. Nótese bien, que en este sistema, siendo la palabra revelada el principio de las ideas madres y de todos los primeros conocimientos intelectuales, no son ya solamente las verdades religiosas y morales las que forman el objeto de la revelacion divina sobrenatural, sino tambien las verdades naturales en general, todos los primeros principios de las ciencias. Por consiguiente, todas estas verdades científicas vienen á ser verdades teológicas en algun sentido. Es así que las verdades teológicas forman el dominio de la Iglesia y son el objeto de su enseñanza divina é infalible. Luego pertenecen á la Iglesia las verdades científicas y las ciencias que no son otra cosa que el desarrollo de las axiomas revelados con la palabra. Luego la Iglesia tiene la mision de definir por un juicio supremo é infalible, todas las cuestiones de órden gramatical, lógico, metafísico, matemático, etc. como lo hace en órden á las verdades dogmáticas y morales. Hé aquí ciertamente una estension del dominio y de la autoridad divina de la Iglesia, á que esta jamás aspiró.»

CAPÍTULO NOVENO.

El alma racional forma sustancial del hombre.

La aplicacion defectuosa del método esperimental psicológico, y el prurito de echar por tierra todo lo que á la antigua psicología pertenecia, en la pretension de constituir y crear una filosofía enteramente nueva, son las dos causas que mas poderosamente han contribuido á que se echase en olvido este problema importante y capital de la ciencia psicológica. Á fuerza de tomar en consideracion los actos y fenómenos del alma sola prescindiendo de sus relaciones con el cuerpo y sus funciones, la filosofía moderna ha llegado en cierto modo á persuadirse á sí misma, ó á lo menos á hablar un lenguage, segun el cual el cuerpo nada significa en la naturaleza y constitucion esencial del hombre, que-

dando este circunscrito al alma sola, ó mas bien al pensamiento. Asi vemos á Descartes y á sus discípulos reducir el yo ó la personalidad humana, al solo pensamiento actual, y cuando mas á los fenómenos internos segun que proceden y se perciben en el alma, haciendo abstraccion y escluyendo toda participacion del cuerpo.

Esta inexactitud de lenguage, señal cierta é inevitable de la inexactitud en las ideas, es la que comunicándose insensiblemente á las diferentes partes de la filosofía é infiltrándose poco á poco en sus poros, ha dado origen en cierto modo á esa filosofía del *yo*, que bajo diferentes formas y denominaciones puede decirse caracteriza la ciencia anticristiana de nuestro siglo. El panteismo germánico y el eclectismo moderno que tienden á dominar la ciencia filosófica actual, al pretender sacar del *yo* bajo una forma ú otra toda la ciencia humana con sus principales elementos, vienen á ser el eco permanente y como una trasformacion del esclusivismo psicológico en ideas y lenguage del Cartesianismo.

El menosprecio sistemático de la filosofía escolástica ha influido tambien á su vez para que esta cuestion llegara á ser mirada bajo un punto de vista defectuoso. No viendo aqui mas que una simple aplicacion de la doctrina general de la Escolástica con respecto á la constitucion de las sustancias materiales, la filosofía moderna se creyó en el derecho de negar la razon de forma sustancial al alma humana, ó á lo menos, de mirar con indiferencia y prescindir completamente de esta cuestion, refiriéndola al sistema general de las formas sustanciales. Sin embargo, es facil reconocer

que cualquiera que sea el grado de probabilidad que concederse quiera á aquel sistema tomado por parte de su aplicacion general á todas las sustancias corpóreas, y hasta para los que le miren como falso bajo este aspecto, su aplicacion á la materia presente merece una consideracion escepcional, cuando menos para los filósofos católicos.

Sabido es que la Iglesia ha definido solemnemente, que la sustancia del alma racional ó intelectual, es la forma del cuerpo humano *per se et essentialiter*. Si bien reconozco de buen grado que semejante definicion de la Iglesia no lleva consigo la necesidad teológica y absoluta de admitir en el alma racional la razon de forma sustancial en el sentido de la filosofía escolástica, ni tampoco en el de santo Tomás, no se puede negar sin embargo, que en un sentido ú otro, es preciso reconocer en ella esta razon de forma sustancial, y que este problema merece por consiguiente un exámen y consideracion especial por parte de todo filósofo cristiano, independientemente del sistema general sobre los primeros principios de los cuerpos.

Por otra parte la importancia de este problema se revela evidentemente en las deducciones lógicas y en las aplicaciones á que da lugar. La naturaleza y razon del influjo ó accion del alma sobre nuestro cuerpo y de este en órden á aquella, el modo de existencia que tiene en el cuerpo con relacion al todo y á sus partes, la unidad específica de esencia, la razon y unidad de persona con otras varias cuestiones psicológicas de la mas alta importancia, se hallan en estrecha relacion y dependen en su determinacion de esta cuestion fundamental.

Hé aqui porque santo Tomás que conocia la trascendencia y las aplicaciones psicológicas de esta cuestion, dedicó á su exámen un lugar preferente estudiándola bajo todas sus fases. Despues de fijar con exactitud el significado de las palabras, impugna las opiniones contrarias, establece en seguida con toda solidez la necesidad de conceder al alma humana la razon de forma sustancial, contestando por último á las objeciones que pudieran presentarse contra esta doctrina.

Para que una cosa pueda llamarse forma sustancial respecto de otra son necesarias dos condiciones especiales, de las cuales resultan y á las cuales se refieren las demas que son secundarias.

1.ª Que la cosa informada por ella reciba su ser propio de esta forma sustancial como de su principio inmediato; mas esto debe entenderse en el órden de los principios formales ó constitutivos internos, y no en el órden de los principios esternos, ó sea de las causas eficientes, en cuyo órden Dios es el principio del ser y existencia de las cosas. Asi pues, por parte de esta primera condicion, el alma racional será forma sustancial, si el cuerpo humano y el hombre reciben el ser y la determinacion específica y esencial de tales, por razon de la misma, de manera que pueda decirse que el cuerpo humano es humano y el hombre es esta determinada especie de sustancia y no otra, por causa del alma racional que los constituye tales, dándoles ese modo y determinacion de naturaleza y de ser, y distinguiéndolos de todas las demas cosas.

La segunda condicion es que lo que se llama forma sustancial sea una sustancia incompleta, de manera que no pueda subsistir naturalmente en sí misma y por sí

misma de un modo perfecto, completo y cual conviene á los supuestos ó personas. Sabido es que la subsistencia completa ó la razon de persona, ademas de la facultad y poder para existir por sí sin unirse á otra sustancia, exige tambien la independencia en órden á la comunicabilidad de ser y operacion. Por parte pues de esta segunda condicion, el alma humana será forma sustancial, si no obstante su facultad de existir por sí misma conservando su existencia cuando se separa del cuerpo, no constituye sin embargo en estado de separacion una esencia específica completa, necesitando unirse al cuerpo para constituir con él la naturaleza humana perfecta y presentar todas las manifestaciones posibles de su actividad. En una palabra; el alma no será forma sustancial, si por sí sola se poséc á sí misma completamente en la línea de sustancia, sino que necesita comunicarse á otra sustancia para realizar y ejercer todas las acciones respecto de la cuales tiene razon de principio ó fuerza vital. Esta exigencia y aptitud esencial del alma humana en órden á comunicarse á la materia para existir y obrar en ella y con ella como naturaleza completa y subsistente, es la razon de la unidad del ser, es decir, de la unidad de esencia, de existencia y de personalidad en el hombre.

Tal es el sentido que debe darse á las palabras de santo Tomás, cuando establece que el alma racional es la forma sustancial del hombre, y tal es tambien la verdadera inteligencia de los pasages en que determina la naturaleza y condiciones de la forma sustancial, á lo menos cuando se habla de formas que como nuestra alma pueden conservar su existencia sin el cuerpo.

Ad hoc enim (1) *quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur: quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma; principium autem dico non efectivum, sed formale, quo aliquid est, et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet, quod forma et materia conveniant in uno esse, (quod non contingit de principio efectivo) cum eo cui dat esse; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quæ est una secundum esse, ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis per hoc quod est subsistens, ut probatum est, esse formale principium essendi materiæ quasi suum esse communicans materiæ; non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa, cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.*

Este pasage ademas de la doctrina relativa á las condiciones que debe tener la forma sustancial, descubre y revela de una manera precisa y terminante, porque no repugna la razon de forma sustancial al alma humana, á pesar de ser una sustancia inteligente y una forma espiritual. Debe tenerse presente para evitar confusion de ideas, que cuando dice que no hay inconveniente en que el compuesto y la forma subsistan en *un mismo ser*, habla del ser de existencia y no de la esencia, ni de la subsistencia completa; porque en efecto, segun la doctrina de santo Tomás, la existencia del hombre que es el compuesto y supuesto ó persona completa, pertenece al alma, de la cual y por la cual se comunica al cuerpo humano.

Hé aquí otro de sus pasages relativo al significado

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.º Cap. 69.

que debe atribuirse á la palabra *forma sustancial* cuando se aplica al alma racional, y que revela la mente del santo Doctor sobre este punto: (1) *Nulla pars habet perfectionem naturæ separata á toto; unde anima cum sit pars humanæ naturæ, non habet perfectionem suæ naturæ, nisi in unione ad corpus; quod patet ex hoc quod in virtute ipsius animæ est, quod fluant ab ea quædam potentiæ, quæ non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem: et iterum quod fluant ab ea potentiæ quæ sunt actus organorum, in quantum potest contingi á materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicari possit, quod in ea virtute continetur; unde anima, licet possit esse et intelligere á corpore separata, tamen non habet perfectionem suæ naturæ cum est separata á corpore.*

Fijado ya con exactitud el significado de los términos, el santo Doctor se dedica á refutar las erróneas opiniones de los que pretendian esplicar la union del alma racional con el cuerpo, ó bien por medio de una verdadera mistion; ó bien por la union de contacto, ó bien por la simple union entre el agente y paciente, no viendo en el alma otra cosa que una fuerza ó agente que mueve el cuerpo.

«Es evidente en primer lugar, (2) que la sustancia intelectual no puede unirse al cuerpo por medio de mistion; porque las cosas que se mezclan, reciben recíprocamente alguna alteracion; lo cual solo puede tener lugar en las cosas que convienen ó se asemejan

(1) *Quæst. Dispæ. De Spiritual. Creat.* Quest. 1.ª Art. 2.º ad 5.m
(2) *Sum. Cont. Gent.* Lib. 2.º Cap. 56.

en la materia. Es así que las sustancias inteligentes no convienen en la materia con las sustancias corporales, puesto que son inmateriales, como se ha probado antes: luego son incapaces de mezclarse con el cuerpo.

Tampoco puede decirse que una sustancia intelectual puede unirse al cuerpo por medio de contacto, tomado este en su sentido propio. En efecto; el contacto solo pertenece á los cuerpos, pues decimos que se tocan los cuerpos cuyas estremidades están juntas, y estas estremidades son puntos, líneas y superficies, que son cosas propias de los cuerpos. Repugna pues que una sustancia inteligente que es incorpórea, se una al cuerpo por medio de contacto. Dedúcese tambien de aqui, que de la sustancia intelectual y del cuerpo no puede resultar *un* ser ó *una* naturaleza, ni por continuacion, ni por composicion ó coligacion; pues todas estas cosas no pueden tener lugar sino mediante el contacto material.

Existe sin embargo un modo de contacto con el cual una sustancia inteligente puede unirse al cuerpo . . . . Y con este modo de tocar, es posible que la sustancia inteligente tenga union de contacto con el cuerpo; porque las sustancias intelectuales obran sobre los cuerpos y los mueven, por lo mismo que son sustancias inmateriales y por consiguiente mas activas. Empero este no es contacto de cantidad sino de virtud ó actividad; y asi es que este contacto se diferencia del contacto de estension en tres cosas: 1.° Que con esta especie de contacto, una sustancia indivisible puede tocar otra que sea divisible, lo cual no sucede en el contacto corporal; porque un punto

indivisible solo puede tocar otro punto indivisible. Por el contrario, la sustancia intelectual, aunque es indivisible, puede tocar una estension divisible en cuanto obra sobre ella; pues de diverso modo se dice indivisible el punto y la sustancia intelectual. El punto es como el término de la estension, y por lo mismo tiene un sitio determinado en la cantidad continua fuera del cual no puede salir; mas la sustancia inteligente se llama indivisible, como no perteneciente, ni incluida en sentido alguno, en el género de estension.»

Santo Tomás manifiesta en seguida que esta union de la sustancia inteligente y espiritual con el cuerpo por medio del contacto de virtud y accion, es absolutamente insuficiente para esplicar la naturaleza del hombre, refutando en consecuencia la opinion de Platon que solo admitia este modo de union entre el alma y el cuerpo.

«Inducidos por la razon antes espuesta y otras semejantes, (1) opinaron algunos que ninguna sustancia intelectual puede ser forma del cuerpo. Empero como semejante opinion parece hallarse en oposicion con la naturaleza misma del hombre, el cual se compone de alma inteligente y cuerpo, viéronse precisados á escogitar esplicaciones capaces de salvar la naturaleza humana. Es por eso que Platon y sus partidarios, dijeron que el alma inteligente no se une al cuerpo como forma á la materia, sino como el movente á la cosa movida, afirmando que el alma existe en el cuerpo á la manera que el piloto existe en la nave; y de esta suerte la union del alma con el cuerpo sería solo por el

(1) *Ibid.* Cap. 57.

contacto de virtud antes mencionado. Esta esplicacion es inconveniente; pues por el contacto solo de virtud ó accion, no puede constituirse un ente que sea *una* naturaleza con unidad propiamente dicha; y sin embargo de la union del alma con el cuerpo resulta el hombre. Luego si se admite esta opinion, el hombre no es *uno* propiamente, y por consiguiente ni ente con unidad propia y verdadera, sino que será ente con unidad accidental.

Á fin de evitar este inconveniente, afirmó Platon, que el hombre no es el compuesto de alma y cuerpo, sino que el alma sola que se sirve del cuerpo, es el hombre, asi como Pedro no es el compuesto del hombre y del vestido, sino un hombre que usa del vestido.

Que semejante opinion es absurda, se demuestra claramente: el animal y el hombre son entes sensibles y materiales, y sin embargo no podria decirse esto con verdad, si el cuerpo con sus diferentes partes no perteneciera á la esencia del hombre y del animal, sino que el alma fuese toda su esencia; pues el alma por sí sola no es cosa sensible ni material. Luego es imposible que el hombre y el animal sean solamente el alma que se sirve del cuerpo, y no un ser compuesto del alma y del cuerpo.

Ademas: repugna que sea una misma cosa la accion que procede de dos cosas distintas segun su ser: hablo aqui de operacion que sea una no por parte del término de la accion, sino en cuanto procede ó sale del agente; pues cuando muchos mueven una nave, la accion es una por parte del efecto producido, que es uno solo; pero son muchas acciones por parte de los que mueven, puesto que son diferentes las fuerzas con

que mueven. . . . .

. . . . Aunque el alma tiene alguna operacion propia en la cual no comunica el cuerpo, como es la accion de entender, tiene tambien otras operaciones que le son comunes con el cuerpo, como temer, irritarse, sentir y otras; pues estas operaciones se verifican mediando mutaciones é impresiones de determinadas partes del cuerpo, perteneciendo por consiguiente al alma y cuerpo simultáneamente. Luego es preciso que del alma y cuerpo resulte *un* supuesto ó persona, y que no se hallen en el hombre como seres diversos.

Empero á esta razon puede contestarse en conformidad á la opinion de Platon, que no hay inconveniente alguno en que el movente y el movido, tengan el mismo acto ú operacion, aunque sean diversos entre sí en cuanto al ser.

Platon admitió que las sobredichas operaciones son comunes al alma y al cuerpo, en el sentido de que pertenecen al alma como movente y al cuerpo como á la cosa movida. Esta opinion es tambien inadmisible . . . . Aunque el movimiento es un acto que se refiere al movente y al movido, sin embargo una cosa es determinar ó producir el movimiento, y otra cosa diferente recibir el movimiento. Luego si relativamente á la operacion de sentir, el alma sensitiva tiene razon de agente y el cuerpo de paciente una será la operacion del alma y otra muy diferente la del cuerpo: luego el alma sensitiva tendrá alguna operacion que le es propia sin el cuerpo. Luego tendrá tambien subsistencia propia. Luego no dejará de existir destruido el cuerpo. Luego las almas sensitivas de los animales irracionales serán inmortales; lo cual cierta-

mente no es probable, por mas que sea conforme á la opinion de Platon.

Otra razon: La cosa movida no recibe del movente la especie ó naturaleza de su ser. Luego si el alma solo se une al cuerpo en razon de movente á la cosa movida, el cuerpo y sus partes no reciben su especie, ó sea su determinacion esencial del alma: luego despues de la separacion del alma, el cuerpo y sus partes conservarán la misma naturaleza ó especie de ser que tenian antes. Esto es evidentemente falso; porque la carne, la boca, las manos y demas miembros, solo pueden llamarse partes *humanas* en sentido equívoco despues de la separacion del alma del cuerpo, toda vez que despues de la muerte, ninguna de estas partes conserva la operacion propia que le corresponde conforme á su especie en cuanto humana. Luego es absurdo decir que el alma se une al cuerpo solo como el motor al movil, ó como el hombre con su vestido.

Otra razon: La cosa movida no recibe la existencia de aquel por quien es movida, sino que su existencia se presupone al movimiento: luego si el alma se une al cuerpo solamente como motor, el cuerpo será á la verdad movido por el alma, pero no se podrá decir que recibe la existencia mediante ella. Es asi que el vivir es como el ser del viviente: luego el cuerpo no vivirá mediante el alma.

Otra razon: Todo lo que se mueve á sí mismo, es de tal condicion que tiene en su potestad el moverse ó no moverse, mover ó no mover: es asi que segun la opinion de Platon, el alma mueve al cuerpo como naturaleza que se mueve á sí misma: luego está en

la facultad del alma mover el cuerpo ó no moverle. Luego si el alma solo se une al cuerpo como el movente al movil, estará en la potestad de la misma el separarse del cuerpo cuando quisiere, y unirse otra vez al mismo cuando le plazca, lo cual manifiestamente es falso.» (XII.)

CAPÍTULO DIEZ.



Continuacion del mismo asunto. El alma racional es propiamente forma sustancial del hombre.

Las íntimas relaciones que existen entre la imaginacion y el ejercicio de las facultades puramente intelectuales, es causa de que aqui como en otras muchas cuestiones, sea preciso hacer constantes esfuerzos para elevarse por encima de los sentidos y de la imaginacion, si se ha de llegar á un conocimiento racional y científico en esta materia importante; siendo de notar, que hasta la razon misma parece contribuir á dificultar este exámen.

Puede decirse que una de las nociones mas comunes y tambien en cierta manera de las mas funda-

mentales en nuestra inteligencia, es la idea de la distancia inmensa que media entre los seres materiales y las sustancias espirituales: la esperiencia, de acuerdo con la razon, nos dice que estos dos órdenes de seres se hallan separados por diferencias multiplicadas y radicales. ¿Como pues dos seres tan diferentes en sus propiedades, podrán llegar á tener una union tan íntima como la que corresponde á la forma sustancial respecto á la materia? ¿Como una sustancia puramente espiritual, cual es el alma humana, puede llegar á constituir una subsistencia completa y *una* naturaleza, por medio de su union á un principio de un órden puramente corpóreo?

«La dificultad de esta cuestion, dice santo Tomás, (1) procede de que la sustancia espiritual es una cosa subsistente por sí misma, mas á la forma sustancial le corresponde existir en otro, es decir, en la materia, respecto de la cual es acto y perfeccion; por lo cual parece ser contrario á la naturaleza de la sustancia espiritual, el ser forma del cuerpo. Asi es que san Gregorio Niceno. . . . . atribuyó falsamente á Aristóteles la sentencia de que el alma no es subsistente y que se corrompe destruido el cuerpo, fundándose para esto en que esta *entelekia* tiene razon de acto y perfeccion del cuerpo natural.

Sin embargo, si bien se reflexiona es evidente que debe admitirse que alguna sustancia espiritual, constituye la forma humana del cuerpo. Es innegable que á este hombre singular, por ejemplo, Sócrates ó Platon, le conviene la accion de entender. Ninguna ac-

(1) *Quæst. Disp. De Spir. Creat.* Quest. 1.ª Art. 2.º

cion puede convenir á un sujeto sino por razon de alguna forma, ó sustancial ó accidental que exista en el mismo; porque ninguna cosa obra sino en cuanto se halla en acto, *(en cuanto tiene alguna perfeccion actual que sea como el principio y la razon suficiente del acto ú operacion)* y una cosa se halla en acto por medio de la forma sustancial ó accidental, pues es propio de la forma el ser actualidad. . . . Luego es preciso que el principio de esta accion que llamamos inteleccion, convenga al sujeto inteligente por razon de algun principio formal é interno. Al mismo tiempo, el principio de esta operacion no es alguna forma que dependa en su *ser* del cuerpo, ni que se halle sujeto á las propiedades de la materia y con dependencia de la misma, puesto que dicha operacion no se verifica por medio del cuerpo ó mediante la cooperacion de este; de donde se deduce que el principio de esta operacion, tiene alguna accion en que no comunica la materia corporal. La operacion de cada cosa es conforme á su modo de ser: luego es necesario que el ser y esencia de este principio de la inteleccion, se halle sobre la materia corporal y sea independiente de ella. Es asi que esto es propio de las sustancias espirituales. Luego si se tiene en cuenta todo lo dicho, es preciso reconocer que la forma del cuerpo humano, es alguna sustancia espiritual.»

Veamos ahora como condensando su pensamiento sobre esta cuestion capital, desenvuelve toda esta doctrina en la *Suma Teológica:* (1)

«Es necesario admitir que la sustancia inteligente

(1) 1.ª Part. Cuest. 76. Art. 1.°

que es principio de la operacion intelectual, es forma del cuerpo humano. Porque aquello que es la razon primera de una operacion, es la forma de la cosa á quien se atribuye aquella operacion; como la razon primera formal porque el cuerpo se dice sano, es la sanidad, y la ciencia, la razon de que el alma sea y se llame *sciente*, bajo cuyo concepto la sanidad se dice forma de dicho cuerpo y la ciencia forma respecto del alma como sciente. El fundamento de esto es que ninguna cosa obra sino en razon de alguna actualidad, y asi en tanto obra una cosa en cuanto tiene en sí alguna perfeccion actual que es principio de la accion. Ahora bien; es evidente que lo primero con que un cuerpo se constituye en razon de viviente, es el alma; y como quiera que la vida se revela en las diferentes especies de vivientes segun la diversidad de las operaciones, aquello mediante lo cual, como primer origen y principio, producimos cualquiera de estas operaciones vitales, es lo que llamamos alma; porque es indudable que el alma es la cosa mediante la cual y por la cual nos nutrimos, sentimos, nos movemos localmente, é igualmente por la cual entendemos. Luego este principio con que primariamente entendemos, ya sea que se le llame entendimiento, ya sea que se le llame alma inteligente, es la forma de nuestro cuerpo. . . . .

Si alguno se empeña en afirmar que el alma intelectual no es forma del cuerpo, será preciso que encuentre algun otro modo con que se pueda decir con propiedad que la accion de entender, *es accion de este hombre:* pues cada cual esperimenta en su conciencia que él es el que entiende.

Una accion puede atribuirse á alguno de tres maneras; pues se dice que una cosa mueve ú obra, ó segun toda su naturaleza, como el médico que cura; ó segun una parte, como el hombre vé mediante el ojo; ó accidentalmente, como cuando se dice que el sujeto blanco edifica; pues el ser blanco es accidental respecto del que edifica. Mas cuando decimos que Sócrates ó Platon entiende, es evidente que esta accion no le conviene accidentalmente, pues se le atribuye en cuanto es hombre, y la razon de hombre se predica de él esencialmente. Luego ó es preciso decir que Sócrates entiende con toda su naturaleza, como lo dijo Platon, afirmando que el hombre es el alma inteligente solamente; ó es preciso decir que el entendimiento es alguna parte de Sócrates.

No puede admitirse la primera hipótesis, segun se demostró antes; porque es la misma persona ó el mismo hombre el que percibe en sí que entiende y que siente, y sin embargo el sentir no se verifica sin el concurso del cuerpo: luego el cuerpo constituye una parte del hombre.

Resulta pues que el principio intelectual con que Sócrates entiende, debe ser alguna parte del mismo Sócrates, de manera que se halle unido de un modo ú otro al cuerpo de Sócrates. . . . .
. . . . Algunos pretendieron establecer que el principio intelectual se une al cuerpo como su motor, y que en este sentido del entendimiento y del cuerpo resultaba la unidad suficiente para que la accion del entendimiento se pueda atribuir el todo. La falsedad de esta opinion se puede manifestar con varias razones.

Primera: el entendimiento no mueve el cuerpo sino mediante el apetito ó voluntad, cuyo movimiento presupone la operacion del entendimiento. No se puede decir que Sócrates entiende porque es movido por el entendimiento; sino antes al contrario deberá decirse, que porque Sócrates entiende, por eso es movido por el entendimiento.

Segunda: Siendo Sócrates un individuo de una naturaleza, cuya esencia se compone de materia y forma, si el principio inteligente no es su forma, síguese que este principio inteligente no pertenecerá á su esencia y que se deberá comparar á todo este individuo apellidado Sócrates, como el motor á la cosa movida. Es asi que la inteleccion es una operacion que se recibe en el mismo agente y que no pasa á otro sujeto. Luego la accion de entender no puede atribuirse á Sócrates, si solamente es movido por el entendimiento sin que este sea parte esencial y sustancial de Sócrates.

Tercera: aunque la accion de la parte se atribuye algunas veces al todo, como la accion de la vista al hombre; nunca sin embargo se atribuye á otra parte, á no ser accidentalmente; asi es que no decimos que la mano vé porque vé el ojo. Luego si no resulta una naturaleza del principio intelectual y Sócrates, la accion del entendimiento no puede atribuirse á Sócrates. Y si Sócrates es un todo que se compone ó resulta de la union del entendimiento con las demas cosas que se hallan en Sócrates, y al mismo tiempo este principio inteligente solo se une á las demas cosas ó partes como motor, se seguirá que Sócrates no es *uno* verdaderamente y por consiguiente ni ente ó

esencia *una*, toda vez que la unidad de cualquiera cosa es conforme al ser de la misma.

Resulta pues de lo espuesto que solo puede admitirse el modo que pone Aristóteles, á saber; que este hombre entiende, porque el principio intelectual es su forma. Luego la operacion misma del entendimiento revela que el principio de la inteleccion se une al cuerpo como forma.

Puede demostrarse esto ademas, por el concepto de la especie humana. Porque la naturaleza de una cosa se descubre y revela por su operacion: es asi que la operacion propia del hombre en cuanto hombre, es la inteleccion, puesto que por esta operacion se distingue y eleva sobre todos los demas animales. . . . . Luego es preciso que el hombre se constituya en su propia especie por medio de la cosa que es principio de esta operacion; es asi que la especie de la naturaleza se toma de la forma que la determina: luego es preciso que el principio intelectual sea la forma propia del hombre.

Se debe tener presente sin embargo, que cuanto una forma es mas noble y perfecta, tanto mas domina la materia corporal, menos ligada se halla á sus condiciones y mas se eleva sobre la misma por parte de su operacion y fuerza activa. Y cuanto mas se asciende en la perfeccion gradual y relativa de las formas, se encuentra en ellas mayor elevacion sobre la materia elemental: asi vemos que el alma vegetativa se eleva mas sobre la materia que la forma elemental, y el alma sensible mas que la vegetativa. El alma humana es la última y mas perfecta en la escala de las formas:

asi es que de tal manera se eleva sobre la materia corporal, que posée alguna potencia y operacion en que de ningun modo comunica la materia corporal. Esta potencia es la que se llama entendimiento.»

Conviene no perder de vista tambien que la teoría del santo Doctor sobre la animacion del feto se halla en completa armonía con la doctrina que se acaba de esponer. En efecto: entre las diferentes opiniones en que se han dividido los filósofos en órden al procedimiento que sigue la naturaleza en la generacion del hombre, ó mejor dicho, en la animacion del feto, hay dos que reunen mayores visos de probabilidad sobre las otras. Unos han creido que la animacion del feto se verifica por medio de trasformaciones sucesivas pero completas, es decir, que el feto, animado primero por la vida vegetativa, lo es despues por el alma sensitiva, á la cual sucede el alma racional cuando aquel adquiere la organizacion necesaria para la vida humana; y como quiera que el alma racional no solo es orígen de la vida y facultades intelectuales sino tambien de la vida y facultades sensitivas, el advenimiento del alma racional lleva consigo la esclusion del alma sensitiva, asi como esta escluye la puramente vegetativa. Otros piensan que la animacion del feto se verifica inmediata y esclusivamente por medio del alma racional, la cual existe en el feto desde los primeros tiempos de la concepcion. Santo Tomás se inclina á la primera opinion que era la mas comun y recibida en su tiempo, asi como hoy parece serlo la segunda. Razones poderosas militan en favor de cada una de estas dos opiniones, y es difícil y lo será siempre averiguar de cierto la ver-

dad sobre este punto á causa de las condiciones especiales del problema.

Dejando pues á las dos opiniones en su probabilidad, lo que sí conviene notar es que el santo Doctor refuta vigorosamente las otras tres hipótesis que sobre este punto habian sido escogitadas. Habia algunos en efecto, que decian que las operaciones vitales del embrion procedian solamente de la madre, lo cual equivale á negar la animacion real y la vida del feto, afirmacion absurda, puesto que «las funciones vitales como el sentir y el nutrirse, han de proceder de un principio interno y no de un principio esterno y estraño al operante.»

Otros admitian que la animacion del feto se verifica por medio de trasformaciones sucesivas, pero sin que el alma sensitiva escluyese la vegetativa, ni la racional la sensitiva, lo cual equivale á admitir la coexistencia de tres almas distintas real y sustancialmente en el hombre. Esta opinion sobre destruir la unidad sustancial de naturaleza y de persona en el hombre, se halla en contradiccion con el testimonio de la conciencia que nos revela la unidad é identidad del principio sensitivo y del inteligente: *ipse idem homo est, qui percipit, se intelligere, et sentire*, dice el santo Doctor.

La tercera hipótesis es la que santo Tomás refuta con mayor calor y energia como la mas absurda y peligrosa, y es la de aquellos que pretendian que en la animacion del hombre, ni habia sucesion ni coexistencia simultánea de diferentes almas, sino que por la virtud ó actividad natural generativa, el alma vegetativa producida primero, era trasformada y con-

vertida en sensitiva y esta se convertia á su vez en alma racional, de manera que la misma alma que antes era solo sensitiva pasaba á ser racional, opinion que sobre propender evidentemente al materialismo, envuelve la negacion de la creacion y de la inmortalidad de nuestra alma; «pues siendo esta, como dice el santo Doctor, una sustancia inmaterial, no puede ser causada por generacion sino solo por creacion de Dios. Luego afirmar que el alma inteligente es causada por el generante, equivale á afirmar que no es subsistente y por consiguiente que perece con el cuerpo.» *Cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed per creationem à Deo. Ponere ergo animam intellectivam causari á generante, nihil aliud est nisi ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore.* (XIII.)

CAPÍTULO ONCE.



Solidez y aplicaciones de la teoría espuesta en los capítulos anteriores.

Si se tiene en cuenta lo que antes hemos consignado sobre la necesidad para todo filósofo católico de admitir en un sentido ú otro que el alma racional es forma esencial del hombre; si se reflexiona sobre las condiciones necesarias para la razon de forma sustancial; si se tienen presentes en fin, las esplicaciones de santo Tomás sobre esta materia, será fácil á todo hombre pensador reconocer la solidez de la doctrina que aqui desenvuelve, y que la solucion presentada por él de este problema fundamental de la psicología, es la única capaz de conciliar las dificultades y resolver por medio de una esplicacion tan plausible como filosófica

la naturaleza y condiciones de existencia del alma humana.

Si echamos á un lado las opiniones que pretenden esplicar la union del alma con el cuerpo por la mistion ó coligacion, esplicaciones aceptables unicamente para una filosofía materialista, es preciso reconocer que todas las demas esplicaciones vienen á parar en último resultado ó á la union del alma con el cuerpo en razon de principio movente solamente, ó á la union de la misma como forma sustancial. Ahora bien; ¿cual de estas opiniones envuelve mayor conformidad con los fenómenos que la esperiencia y el sentido íntimo nos revelan dentro de nosotros mismos? ¿Cual de estas esplicaciones salva mejor la verdad de la naturaleza humana y su personalidad, y sobre todo su unidad sustancial? ¿No es evidente que desde el momento que se supone que el alma racional, ó el principio inteligente é inmaterial que existe en el hombre, se une al cuerpo como un simple motor de este, desaparece la naturaleza humana tal cual nos la presenta el testimonio de nuestra conciencia, y hasta el sentido comun de los hombres, que siempre han mirado y mirarán al cuerpo como una parte esencial de su naturaleza? Luego toda esplicacion que tienda á destruir la unidad sustancial de naturaleza y de personalidad en el hombre, ó en otros términos, toda solucion de este problema que no salve la unidad de sustancia y de persona en el hombre de manera que el cuerpo entre como elemento esencial en esta unidad, es necesariamente falsa é insostenible en buena filosofía.

Este es el principio fundamental y la base sobre que gira toda la teoría de santo Tomás, tanto en su parte

de refutacion ó negacion, como en la parte de afirmacion. Los que no quieran conceder con él la razon de forma sustancial al alma humana, vienen á recaer necesariamente en la opinion de Platon, expresada bajo una forma ú otra. La afirmacion capital de la hipótesis ó teoría platoniana es que el hombre ó la naturaleza humana se halla constituida completamente por sola el alma racional; ó lo que viene á ser lo mismo, que el concepto esencial completo del hombre como naturaleza y como persona, es solo el concepto del principio inteligente que se manifiesta en él, y que el cuerpo no entra como elemento esencial y necesario de la naturaleza humana. De aqui la segunda afirmacion de Platon y su escuela, á saber; que el alma racional solo se une al cuerpo como se une el principio movente á la cosa movida, afirmacion que es una consecuencia necesaria de la primera. ¿Qué nos dicen ahora sobre estas afirmaciones el sentido comun y la conciencia de acuerdo con la razon?

Si consultamos el sentido comun de los hombres, desde el filósofo que ejercita su inteligencia en elevadas especulaciones metafísicas, hasta el hombre del vulgo que habla y obra segun la direccion del simple instinto intelectual, hallarémos que al hablar del hombre y de la naturaleza humana, no entienden significar por estos nombres el pensamiento solo ni el alma sola, que es su principio; sino que por el contrario quieren expresar con estos nombres una naturaleza compuesta de alma inteligente y de cuerpo como de dos elementos necesarios y unidos íntimamente entre sí, de manera que en fuerza de esta union formen y constituyan *una* sola naturaleza sustancial completa. Pregún-

tese á cualquiera si al hablar del hombre y concebir su naturaleza, concibe dos sustancias completas é independientes entre sí en órden á su ser, ó si solo conciben entre ellas una union semejante á la que existe entre el piloto y la nave por él gobernada, ó entre el casco del buque y el vapor que le comunica movimiento; y responderá sin vacilar, que no.

Una cosa análoga sucede con respecto á la personalidad, porque el sentido comun que nos enseña que cada individuo de la especie humana es *una* persona, el mismo nos enseña tambien que el cuerpo entra como una parte integrante y como un elemento esencial de esta persona.

Pero hay mas aun: la razon misma de acuerdo con la esperiencia de los fenómenos internos segun se revelan en la conciencia, no permite dudar sobre este punto. Para nosotros que no vemos las esencias íntimas de las cosas en sí mismas, es incontestable en toda buena filosofía, que los efectos y operaciones sirven de condicion y de base racional á la inteligencia para llegar al conocimiento de las causas y de su naturaleza. Luego el único medio legítimo para llegar á la verdad relativamente á la naturaleza del hombre y sus predicados esenciales, es el procedimiento racional basado sobre la observacion de los fenómenos psicológicos revelados en el sentido íntimo. La naturaleza de una cosa y las condiciones de su ser, se hallan en relacion necesaria con sus operaciones, ó como dice santo Tomás, *operari sequitur esse, et juxta modum operandi, est modus essendi*. Ahora bien: si la idea ontológica de la personalidad completa, exige que la sustancia á quien se atribuye la subsistencia perfecta se posea á

si misma *quoad esse, et operari*, es decir, que pueda existir y producir sus operaciones por sí misma sin necesidad de comunicarse á otra sustancia, es á todas luces evidente que el alma racional no constituye por sí sola la personalidad completa del hombre. En el hombre ademas de las operaciones puramente intelectuales é inmateriales como son los actos del entendimiento y de la voluntad que son absolutamente independientes de la materia y no requieren ningun órgano corporal, existen tambien otras de un órden inferior como son los actos de la sensibilidad, los cuales no pertenecen esclusivamente al alma como los del órden puramente intelectual, sino que dependen necesariamente en su ejercicio de los órganos corpóreos: luego ó es preciso negar la unidad personal del *yo* humano, estableciendo en el hombre dos personas, una de las cuales sea el principio y el sujeto subsistente de las operaciones puramente intelectuales, y la otra de los fenómenos de la sensibilidad; ó es preciso admitir que el cuerpo entra como elemento necesario en el *yo* humano, considerado como persona completa. *Ipse idem homo est,* dice el santo Doctor, *qui percipit se intelligere et sentire.*

Y no se nos diga que la sensacion pertenece tambien al alma esclusivamente; porque si bien se puede admitir que le pertenece esclusivamente en razon de primer origen y causa propia, toda vez que el alma es la primera razon, el principio de las sensaciones y el sujeto percipiente de las mismas, si se quiere, siempre será preciso conceder que estos fenómenos dependen de una manera ú otra de los órganos corporales, puesto que sin ellos no pueden ejercerse. De

aqui es que el alma separada del cuerpo carece de las sensaciones y no se halla sujeta á los fenómenos de la sensibilidad, al paso que puede ejercer libremente las operaciones puramente intelectuales.

Por otra parte la eficacia de esta demostracion subsiste siempre, aun cuando se pretenda negar toda especie de participacion por parte del cuerpo en los fenómenos de la sensibilidad. Cualquiera que sea la independencia que concederse quiera á los fenómenos sensibles, no se podrá negar á lo menos la dependencia necesaria de la materia y de las condiciones orgánicas que envuelven los fenómenos y operaciones de la vida vegetativa. Es asi que estos fenómenos radican en el alma, que es su primera razon y principio lo mismo que de los sensibles é intelectuales; y por otra parte el testimonio del sentido íntimo nos enseña que forman parte de la personalidad humana; puesto que es el mismo *yo* el que esperimenta y percibe estos fenómenos, que el que esperimenta los de la vida animal é intelectual: luego en todo caso y so pena de pasar por encima del testimonio de la conciencia, es absolutamente necesario admitir, que ni la naturaleza humana ni la persona humana son el alma racional sola, sino el compuesto del alma y del cuerpo, y que este entra como elemento necesario y esencial en el *yo* como persona.

¿Dirá por ventura alguno para eludir la fuerza de este raciocinio, que las funciones de la vida vegetativa proceden de un principio vital distinto del alma racional? Pero este efugio desesperado, sobre otros muchos inconvenientes y sobre ser contrario al testimonio del sentido íntimo, lleva consigo el incon-

veniente de dividir al hombre en dos sustancias vivientes, resultando de aqui que el hombre no podrá apellidarse *un* viviente, sino *dos* seres ó sustancias vivientes. Por otra parte, admitida esta hipótesis, no vemos porqué al separarse el alma racional con sus facultades intelectuales y sensibles, el cuerpo queda tambien privado de toda funcion vital; porque si el principio vital de los fenómenos de la vida orgánica vegetativa, es enteramente distinto del principio vital de las funciones de la sensibilidad y del entendimiento, los primeros podrán permanecer y manifestarse en el cuerpo humano despues de la separacion del alma racional.

La aplicacion de este raciocinio al concepto específico de la naturaleza humana, nos conduce á un resultado análago. En la escala de los seres, el hombre constituye una naturaleza específica, distinta esencialmente de los animales, de las plantas, de los metales etc. Semejante distincion esencial entre el hombre y los animales, por ejemplo, solo es concebible admitiendo en el hombre alguna cosa, que formando parte de su esencia, no pertenezca á la esencia del irracional. Es asi que esta distincion esencial solo puede referirse y buscarse en el alma racional como principio de las operaciones intelectuales, por medio de las cuales venimos en conocimiento de la diferencia esencial que existe entre estos dos seres: luego es preciso que el alma racional entre como parte y como uno de los elementos esenciales del hombre como naturaleza específica. Luego el alma racional no constituye por sí sola la personalidad completa humana, sino que es una parte ó elemento de la misma.

Creemos que las reflexiones que acabamos de esponer sobre el raciocinio de santo Tomás bastan para reconocer la profundidad filosófica y la solidez de su doctrina sobre este punto. Y téngase presente que aqui no se trata de procedimientos abstrusos: nada de cavilaciones ni sutilezas escolásticas; las nociones comunes sobre la esencia de las cosas, la idea de persona y de naturaleza específica por una parte, y por otra las prescripciones del sentido comun, y mas que todo la observacion exacta de los fenómenos psicológicos segun se revelan en el fondo de la conciencia, hé aquí las únicas bases sobre que levanta santo Tomás sus raciocinios para establecer que el alma racional ó sea el principio vital inteligente del hombre, se une al cuerpo en razon de forma sustancial. Ello es cierto que la imaginacion se revela á primera vista contra esta afirmacion, y que es preciso que la razon pura se eleve por encima de ella para llegar á la apreciacion conveniente de esta verdad; pero no lo es menos que solo con esta doctrina puede salvarse la verdad de la naturaleza y la unidad sustancial de la persona humana, sin ponerse en contradiccion con las prescripciones de la razon y con la esperiencia de los fenómenos internos.

Por otra parte, por grandes que sean las dificultades que envuelve y envolverá siempre este problema, puesto que se trata de uno de los problemas mas fundamentales, difíciles é importantes de la psicología, siempre será una verdad que la solucion de santo Tomás es preferible á la solucion de la escuela platónica y de todos aquellos psicólogos antiguos ó modernos, que acercándose mas ó menos á esa opinion, reducen la union del alma con el cuerpo á la union

del motor al movil, ó del agente principal al instrumento.

Semejante esplicacion es absolutamente insostenible; porque como nota santo Tomás, la unidad de naturaleza y la unidad personal del *yo* humano desaparecen inevitablemente desde el momento en que se supone verdadera esa hipótesis. El agente principal y su instrumento son dos sustancias, son dos naturalezas, son dos seres completamente distintos entre sí, y de cuya union jamás resulta ni puede resultar un solo supuesto ó una persona. El artífice que mueve y se sirve del martillo, el vapor que comunica el movimiento al buque, el fuego que calienta y agita el agua á que se aplica, solo se unen accidentalmente, y es por eso que de su union no resulta ni *una* naturaleza ni *una* persona ó supuesto. La union del vapor con el casco del buque como motor al movil, no basta para que estas dos sustancias constituyan un mismo y solo supuesto operante, sino que por el contrario, cada una de ellas es un supuesto completo, siendo esta la razon porque las operaciones ó efectos de la una no pueden atribuirse á la otra de dichas sustancias. Luego si el alma racional solo se une al cuerpo de alguno de los modos indicados, nos veremos precisados á admitir que el cuerpo es un supuesto completo, y el alma á su vez otra persona completa. Luego cuando decimos que Pedro discurre y siente, la palabra *Pedro*, solo significa el alma racional, y no el individuo compuesto de alma y cuerpo; y sin embargo á este es á quien conviene la denominacion de *Pedro* conforme al lenguage y sentido comun de los hombres. Ademas, si este nombre singular solo significa

la personalidad del alma racional, cuando queramos hablar de las operaciones ó fenómenos propios del otro supuesto, es decir, del cuerpo, será preciso inventar otro nombre aplicable y correspondiente al cuerpo *solo* del hombre, puesto que las operaciones de un supuesto completo no se pueden atribuir á otro.

Concluyamos pues, que si se han de evitar estos graves inconvenientes con otros acaso mayores, consecuencias necesarias de dicha hipótesis, asi en el órden filosófico como en el teológico, es necesario reconocer que el alma racional se une al cuerpo como su forma sustancial. Lo cual no quiere decir otra cosa sino que el alma humana es una sustaucia incompleta incapaz por lo mismo de obrar completamente por sí sola, es decir, de ejercer y realizar independientemente de otra sustancia todas las operaciones de que puede ser principio vital, como son las de la vida animal y nutritiva: que tiene aptitud y como una tendencia necesaria á unirse con el cuerpo para llegar por medio de esta union al complemento específico de la naturaleza ó esencia, á la subsistencia ó personalidad completa, y al ejercicio y desarrollo completo de su actividad vital.

Infiérese de la teoría espuesta, que el alma racional, al paso que comunica el ser de la existencia al cuerpo, puede decirse que en cambio recibe de este el complemento de su naturaleza y de su subsistencia ó personalidad; puesto que mediante esta union adquiere las condiciones de operacion propias de las sustancias completas, y llega á poseerse á sí misma plenamente *quoad esse, et operari*.

Infiérese lo segundo, que solo esta teoría puede dar una esplicacion plausible y señalar la razon suficiente de la *unidad* de naturaleza y de persona que el sentido comun de acuerdo con el testimonio de la conciencia atribuyen al hombre. Concíbese sin gran dificultad en efecto, que la union de dos sustancias incompletas, puede dar por resultado una naturaleza y una persona completa; pero no es facil concebir, ó mejor dicho, es absolutamente inconcebible, que de la union de dos sustancias completas, como serían el cuerpo y el alma racional, en la hipótesis de Platon y de toda escuela que niegue la union sustancial, resulte una naturaleza ni *una* persona. Ni es otro el pensamiento de santo Tomás cuando al examinar la mencionada hipótesis de Platon, señala como uno de sus inconvenientes el destruir la unidad sustancial de naturaleza y de persona que se halla en el hombre. Si el alma se une al cuerpo solo como su motor, no es posible concebir la unidad del *yo* humano, en el cual vienen á reflejarse todos los fenómenos internos, ó como dice el mismo santo Doctor, el hombre no podrá denominarse *unum simpliciter*, ni tampoco *un* ente ó *una* esencia, toda vez que segun el conocido axioma de los metafísicos, *unum, et ens convertuntur*; y que la naturaleza y condiciones de la unidad trascendental de una cosa, se halla en relacion con la naturaleza y condiciones de su ser.

CAPÍTULO DOCE.



Mas deducciones y aplicaciones de esta doctrina: Independencia del alma como ser inteligente de la materia.

Muchos de los modernos filósofos, partidarios bajo una forma ú otra del psicologismo absoluto de Descartes, parecen reducir la personalidad del hombre al principio inteligente. Para ellos la persona humana no es otra cosa que el *yo* pensante, eliminando de ella de una manera implícita los fenómenos orgánicos de la vida sensible y animal, comunes al alma y al cuerpo. De aqui la inexactitud no solo de lenguage sino tambien de ideas que se revela hasta en la definicion del hombre. El hombre, nos dicen estos psicólogos, es *una inteligencia servida por órganos*, y con esta definicion, que por lo demas no es otra cosa en el fondo que un plagio de Platon, creen haber avanzado mucho

en la ciencia del hombre, y poco falta para que se persuadan á sí mismos, que han realizado algun importante descubrimiento psicológico.

Sin embargo, si se examina esta definicion y otras análogas que darse suelen del hombre, siquiera no sea mas que por tener la satisfaccion de abandonar la manoseada y vulgar de la filosofía escolástica, no será difícil reconocer, que la verdad y la exactitud filosófica no es lo que caracteriza esta definicion. Examinada á la luz de una razon severa é imparcial, semejante definicion equivale á decir en su significado literal y propio, que la inteligencia sola es la que constituye al hombre en razon de existencia subsistente ó persona y que el cuerpo es un medio, un órgano, un mero instrumento de esa inteligencia, á la manera que el artífice se sirve del instrumento que maneja para ejercer su fuerza y su actividad, y producir sus efectos. Es evidente que la unidad sustancial de naturaleza y de persona en el hombre como compuesto de alma y cuerpo, desaparece con semejante doctrina. Así pues esta definicion no es mas que la expresion mas elegante y disimulada del pensamiento de Platon sobre este punto, ó sea sobre la doble subsistencia completa del hombre, y la union del alma racional al cuerpo como simple principio movente ó causa eficiente del movimiento del cuerpo.

¿Es cierto que el alma sola constituye la personalidad del hombre? Es preciso desengañarse; la lógica es inflexible en sus deducciones y so pena de ponerse en manifiesta contradiccion con sus leyes, los que admiten el principio con Platon, es preciso que admitan tambien con él todas sus deducciones

lógicas, como lo hizo el filósofo griego. Si la persona humana es lo que se ha dado en llamar el *yo pensante*, y este *yo pensante* es el alma sola, es preciso conceder tambien que el alma se une al cuerpo como el motor al movil esterno, con una union accidental solamente, sin retroceder ante ninguna de las deducciones absurdas á que arrastra el principio.

Sin embargo, el sentido comun que presenta la personalidad humana completa como el resultado de la union del alma con el cuerpo; el sentido comun que al dar el nombre de *persona* á un individuo cualquiera de la especie humana, intenta expresar y significar con esta denominacion, no el alma sola ni el cuerpo solo, sino el alma y cuerpo unidos, estará siempre allí para protestar contra las pretensiones de semejante filosofía. Ello es cierto que la escuela psicologista, siguiendo el ejemplo de su fundador, pretenderá tal vez ocultarse á sí misma las tendencias estremas y lógicas de su sistema por medio de palabras vagas; pero el hombre imparcial solo descubrirá aqui el esfuerzo esteril de la inteligencia que quiere hacer desaparecer de su propia vista las consecuencias del principio adoptado. Que esto y no otra cosa pueden significar las palabras de Descartes, cuando despues de negar que el alma dá movimiento al cuerpo, añade: «La naturaleza me enseña. . . . que *yo* no solo me hallo alojado en el cuerpo á la manera que el piloto en el buque, sino que ademas me hallo unido á él muy estrechamente y de tal manera confundido y mezclado con él mismo, que compongo un solo todo con él.» (1)

(1) Medit. 4.ª

A pesar de la confusion é inexactitud de lenguage que se observa en este pasage, hay una cosa bien terminante en él, y es la reduccion de la personalidad humana á sola el alma, toda vez que el *yo* es el que está alojado en el cuerpo. Por *muy estrecha* que se quiera suponer despues de esto su union con el cuerpo, nunca se podrá evitar la necesidad lógica de admitir en el hombre dos subsistencias absolutas y completas, siendo necesario en consecuencia reformar el lenguage comun que solo expresa un supuesto en cada individuo de la especie humana. Estas observaciones adquieren mayor fuerza si se tiene en cuenta, que segun el mismo filósofo, la esencia del alma solo consiste en ser «una cosa que piensa;» pues es evidente, que en este caso será necesario señalar y admitir en el hombre otra fuerza vital que pueda ser principio de las operaciones vitales que este ejerce y que no se hallan comprendidas en el pensamiento.

Cualquiera que libre del espíritu de partido examine con la fria razon el pasage citado y otros análogos del gefe del psicologismo moderno, reconocerá que Descartes caminando en esta parte sobre la base errónea de que el alma sola constituye el *yo* ó la persona humana, y obligado por otro lado en fuerza del sentido comun y testimonio de la propia conciencia á reconocer una union íntima entre el alma y el cuerpo, muy superior á la que existe entre el piloto y el buque, y hasta á la que existe entre el movente y el movil, prefirió eludir la dificultad con palabras vagas, antes que confesar la subsistencia relativa é incompleta del alma. Tal vez preveia, que la

admision de esta premisa conducia lógicamente á admitir en el alma la razon de forma sustancial con santo Tomás, opinion que era preciso evitase á toda costa el que se presentaba en el mundo con la modesta pretension, no solo de reformador, sino de fundador de toda la ciencia filosófica. Y sin embargo, ese mismo santo Tomás que apellida al alma racional forma sustancial del hombre y que por lo mismo reconoce entre estas dos sustancias una union mas íntima indudablemente que la que en buena lógica puede reconocer Descartes, jamás llegó á decir que el alma humana se halla *confundida y mezclada con el cuerpo*, como lo hace el filósofo francés.

Para santo Tomás el alma se une al cuerpo, pero no se confunde ni mezcla con él; porque la mistion solo es propia de las cosas corporales. El alma racional es una sustancia espiritual, y si se une al cuerpo es como una sustancia incompleta á otra sustancia incompleta tambien é inferior, á quien comunica su ser y la determinacion específica, pero conservando siempre la superioridad y como el dominio de la existencia que retira y conserva consigo cuando perece el hombre compuesto de las dos sustancias, en virtud de la separacion del alma, la cual como principio informante, era el origen no solo de las funciones vitales sino de la existencia y ser del cuerpo humano como humano.

Desenvolvamos mas esta doctrina, puesto que constituye uno de los puntos principales de la ciencia psicológica, y viene á ser como el complemento de la teoría de santo Tomás sobre la naturaleza y union del alma con el cuerpo.

La existencia en los entes criados acompaña siem-

pre á la forma y está en relacion con la misma. Donde quiera que hay una forma, allí se encuentra tambien una existencia correspondiente á esa forma: si la forma es accidental, la existencia será accidental; si la forma es sustancial, la existencia lo será tambien; si la forma es material, la existencia que lleva consigo podrá decirse tambien material, no porque la existencia tenga nada de comun con la materia, sino porque su denominacion se toma del sujeto afectado por ella: is al contrario la forma es espiritual, su existencia será de la misma especie, toda vez que aun en la hipótesis de la distincion real entre la esencia y existencia de las cosas, esta distincion no impide para que la existencia sea considerada como un modo inseparable de la esencia real, y por lo mismo análoga y correspondiente á aquella. Esta relacion necesaria entre la forma y la existencia actual, es lo que quiere significar santo Tomás por aquella afirmacion que tantas veces repite en sus obras: *esse per se sequitur formam;* proposicion que no quiere decir otra cosa en la terminología del santo Doctor, sino que toda forma real, ya sea informante, ya sea subsistente por sí misma, lleva consigo el acto de la existencia, y que esta existencia está en relacion con la naturaleza propia de la forma.

Empero aunque la existencia acompaña y sigue siempre á la forma, no es absolutamente idéntica la conexion, ni uno mismo el modo de relacion entre estas dos cosas. En las formas puramente informantes cuales son aquellas que no pueden existir por sí solas, sino que para existir requieren necesariamente la union actual con la materia, como son las formas sustanciales de los animales y en general todas las

formas materiales, que en la teoría de santo Tomás se denominan especialmente tales, por lo mismo que dependen de la materia para existir, la existencia acompaña y sigue á la forma, no como á su sujeto adecuado sino como á su razon inmediata de ser; en otros términos, las indicadas formas llevan consigo la existencia, no porque esta pertenezca á la forma sola y se reciba en ella como en su sujeto propio, sino porque esa forma es la razon inmediata y suficiente de la existencia y determinacion específica del compuesto y supuesto, que es lo que propiamente existe.

Sobre toda la esfera de estas formas *pure informantes* é incapaces de existir por sí solas, existe otro órden de formas ó esencias simples *pure subsistentes*, es decir, que no solo no necesitan de la union actual con la materia para existir, sino que ni siquiera tienen aptitud ó capacidad para esta union. Tales son los ángeles ó inteligencias, como las llamaban los Escolásticos, que en razon de su subsistencia completa y como personas perfectas, son absolutamente y en todo órden independientes de la materia, perteneciéndoles por consiguiente la existencia no solo como á la razon formal de ser, sino como al sujeto ó cosa que *es*. Los Escolásticos para expresar este diferente modo de relacion del acto de la existencia con las diversas especies de formas, solian decir con su acostumbrada precision, que las formas materiales *pure informantes*, llevan consigo la existencia *tamquam id, quo res est;* pero que las formas subsistentes, llevan consigo la existencia, *quatenus sunt id, quod est*.

Entre estos dos órdenes de formas encuéntrase el

alma racional que participa de los dos géneros, siendo á un mismo tiempo informante y subsistente: asi es que le convienen los predicados positivos que envuelven perfeccion y que se pueden enunciar de todas las formas sustanciales generalmente, pero no los que envuelven imperfeccion: y por otro lado participando de los atributos propios do las formas *perfectè subsistentes*, no los abarca sin embargo todos con igual grado de perfeccion. Como forma informante, es la razon formal de la existencia del compuesto, le comunica la determinacion específica, y es el principio de sus funciones vitales, como sucede en todas las demas formas que se unen á la materia; empero como sustancia simple y espiritual, no depende en su existencia de la union actual con la materia, como se verifica en las demas formas inferiores, las cuales por lo mismo se denominan materiales y *pure informantes*. La existencia actual de las formas inferiores, preexige como condicion esencial la union actual con la materia; porque solo el supuesto ó sustancia resultante de esta union, es sujeto propio y recipiente adecuado de la existencia que acompaña á dichas formas, en el sentido esplicado antes; y de aqui la corrupcion de estas sustancias completas cuando se verifica la separacion de la forma, en razon á que ninguna de las dos partes separadas es sujeto adecuado y suficiente de la existencia con que existia el supuesto ó sustancia completa, constituido con las mismas unidas.

Por el contrario, el alma racional como sustancia simple é inmaterial, lleva consigo la existencia como sujeto adecuado y suficiente de la misma, ó como decian los Escolásticos, *tamquam id, quod est;* resultando

de aqui que á diferencia de lo que sucede en las formas materiales, el ser de la existencia con que existe el hombre, pertenece al alma, de la cual se comunica al compuesto. Podremos decir por lo tanto, que en las sustancias inferiores, como los animales, las plantas etc. la existencia compete inmediatamente al compuesto ó supuesto, y mediatamente, á la materia y forma de que se compone; pero que en el hombre la existencia pertenece en primer término é inmediatamente al alma racional, y como en segundo término, al compuesto que recibe esta existencia del alma en virtud de su union con el cuerpo.

Por obscuras y poco aceptables que se presenten estas ideas á los partidarios del psicologismo esclusivo y absoluto, acostumbrados como se hallan á no traspasar los sentidos y la conciencia en la resolucion de los problemas psicológicos, eliminando enteramente el elemento ontológico, los verdaderos pensadores acostumbrados á plantear y examinar estos grandes problemas colocándose en un punto de vista mas elevado y por lo mismo mas en relacion con la naturaleza y condiciones de los mismos, reconocerán tal vez que no es facil desecharlas sin incurrir el peligro de graves inconsecuencias. Es preciso reconocerlo: aqui no caben mas que dos soluciones, la de Platon y la de santo Tomás: los que rechazen la segunda, se verán conducidos por la fuerza indecliuable de la lógica á la primera bajo una forma ú otra, con todos los inconvenientes que quedan indicados y que santo Tomás desenvuelve con tanta energia. ¿Y no es evidente tambien que la negacion de dicha doctrina lleva consigo la necesidad de admitir en el hombre dos existencias humanas, una

para el alma y otra para el cuerpo? Pero en este caso, ademas de la dificultad de conciliar la unidad personal con esta doble existencia, al separarse el alma del cuerpo, este podria continuar existiendo como cuerpo humano y no como una masa inerte; á no ser que se prefiera decir que el cuerpo humano en cuanto humano, solo se distingue de las plantas y del cuerpo de los animales por la diferente disposicion de los órganos, es decir, accidentalmente, puesto que la organizacion por sí sola sin relacion con el principio vital, no es mas que la determinada colocacion de las moléculas de la materia.

La teoría de santo Tomás no solo evita estos inconvenientes, sino todos los demas absurdos espuestos en la refutacion de la teoría de Platon. El hombre perece ó muere, porque deja de poseer la existencia y el ser que recibia del alma. El compuesto, la sustancia completa, la persona humana deja de existir, nó porque se aniquile ni destruya la existencia que antes tenia, sino porque esta existencia propia é inseparable del alma, que es su sujeto primario y como su recipiente propio, se retira de él al separarse el alma del cuerpo. La muerte para el hombre como para los animales es la separacion del alma de la materia, pero con la notable diferencia de que cuando muere el animal, perece la *naturaleza* del animal y tambien la existencia que tenia, puesto que ni el cuerpo ni el alma conservan la existencia que se hallaba en el animal; pero cuando muere el hombre perece sí la *naturaleza* humana, pero no perece la existencia humana, que recibiéndose y perteneciendo al alma como su sujeto propio, persevera en ella y con ella; y la muerte

del hombre ó la no existencia de la persona humana, solo significa y envuelve en su concepto filosófico, en la teoría de santo Tomás, que el alma cesa de comunicar su propia existencia al cuerpo y de constituir en union con él una persona completa y una naturaleza completa.

Vengamos ahora á uno de los corolarios mas importantes de toda esta doctrina. Hemos visto á santo Tomás demostrar la simplicidad, subsistencia y espiritualidad del alma, tomando por punto de partida los hechos psicológicos presentados por la conciencia: le hemos visto escluir toda materialidad del alma humana, apoyándose sobre la naturaleza de las operaciones intelectuales: le hemos visto en fin, probar la independencia esencial del alma de toda materia, por la independencia, simplicidad é inmaterialidad del pensamiento. El santo Doctor siguiendo su método psicológico y ontológico á la vez, *á posteriori* y *á priori* al mismo tiempo, despues de haber subido de los efectos á las causas y de los fenómenos á la sustancia, desciende ahora de la causa al efecto y de la sustancia á los fenómenos, para completar el desarrollo de su teoría.

Previendo por un lado la dificultad que tal vez hallarian algunos en conciliar en el alma racional la razon de forma sustancial del cuerpo con la independencia y superioridad de sus facultades y operaciones intelectuales, y queriendo señalar al propio tiempo la razon suficiente de la independencia de la inteligencia de todo órgano corporal y de toda materia, reconoce en la perfeccion, superioridad y elevacion de la misma sustancia del alma racional el funda-

mento como la razon *á priori* de las condiciones del pensamiento. Segun él cuanto una forma sustancial es mas perfecta, tanto mas elevada é independiente permanece respecto de la materia á la cual se une, subordinándola y dominándola, por decirlo asi, mas y mas á las condiciones propias de su naturaleza, en razon del grado de su perfeccion. Esta afirmacion conforme en un todo á la sana razon, la apoya tambien sobre la observacion misma de las sustancias naturales, la cual nos revela que las operaciones de los cuerpos inanimados se hallan mas sujetas á las condiciones puramente materiales, no produciendo sus efectos sino mediante el calor, el frio, dureza, peso etc. al paso que las funciones de los animales se hallan menos ligadas á la materia y sus condiciones propias. De aqui es que el alma racional, que es la última y mas perfecta de las formas capaces de unirse á la materia, domina de tal manera á esta, que posée algunas facultades absolutamente independientes de la materia y sus condiciones, como son la inteligencia y la voluntad, cuyas operaciones se ejercen sin dependencia alguna de órgano corporal.

«Se debe considerar, dice despues de haber probado que el alma es forma sustancial del cuerpo, que cuanto la forma es mas noble, tanto mas domina la materia corporal y menos ligada se halla á la misma, elevándose por consiguiente mas sobre ella, por parte de su operacion ó virtud activa. . . . .
. . . . Y cuanto mas se sube en la escala de perfeccion de las formas, se halla que la energia de la forma sobrepuja ó se hace mas independiente de la materia elemental, como el alma de los vegetales mas

que la forma de los elementos, y el alma sensible mas que el alma vegetativa.»

Desenvolviendo mas su pensamiento en la *Suma contra los Gentiles*, añade: (1) «Aunque la materia y la forma unidas constituyen un solo ente, no por eso es preciso admitir que la materia iguale siempre en perfeccion el ser de la forma actuada; antes por el contrario, cuanto la forma es mas noble, tanto escede en su modo de ser á la materia, lo cual aparecerá manifiesto á cualquiera que atienda á las operaciones de las sustancias, mediante las cuales venimos en conocimiento de sus naturalezas, pues la operacion de cada cosa está en relacion con su modo de ser. De aqui se infiere que la forma cuya operacion escede las condiciones de la materia, tambien ella debe ser superior á la materia en la dignidad de su ser.

Así es que observamos ciertas formas que son las mas inferiores, las cuales no pueden producir mas que ciertas operaciones que se hallan en relacion con aquellas cualidades que son meras disposiciones de la materia, como lo frio, lo caliente, húmedo, seco, etc. . . . . . Sobre estas formas encuentranse otras semejantes en algun modo á las sustancias superiores, no solo en el movimiento, sino por parte del conocimiento; asi es que tienen poder para producir algunas operaciones superiores á las sobredichas cualidades orgánicas, si bien estas operaciones no se realizan sino mediante algun órgano corporal. Tales son las almas de los brutos; pues el sentir é imaginar, no se ejercen por medio del calor ó del frio, sin embargo de que estas

(1) Lib. 2.º Cap. 68.

cualidades son necesarias para la conveuiente disposicion de los órganos.

Sobre todas estas formas, hállase otra que es semejante á las sustancias superiores aun en cuanto al género de conocimiento que es la inteleccion; de manera que esta forma tiene poder para operaciones que se ejercen con entera independencia de órgano corporal; y esta es el alma intelectual del hombre: pues la accion de entender no se realiza por medio de algun órgano corporal, por lo cual es preciso que lo que es principio de la inteleccion en el hombre, que es el alma racional, escediendo como escede las condiciones de la materia corporal, no se halle subordinada totalmente á la materia, como sucede en las otras formas materiales: lo cual se revela en su inteligencia en la cual no comunica la materia corporal. Sin embargo como la operacion intelectual del alma humana, necesita precisamente de otras potencias que solo obran mediante órgano corporal, á saber, la imaginacion y los sentidos, esto mismo indica que se une naturalmente al cuerpo para constituir la naturaleza humana completa.»

Esta doctrina no puede ofrecer dificultad alguna para los que admitan y reconozcan la distincion que existe entre el pensamiento actual y la esencia ó sustancia misma del alma, principio y causa de este pensamiento. Solo puede presentar una dificultad insuperable para Descartes y sus partidarios, que identificando absolutamente el pensamiento actual con la misma esencia y sustancia del alma, se cierran á sí mismos todo camino para llegar á esa independencia de la inteligencia y sus funciones vitales propias, de

toda materia y de los órganos corporales, en la hipótesis de la union del alma al cuerpo como forma sustancial del mismo. Un error arrastra lógicamente á otro. Descartes haciendo consistir la esencia del alma en el pensamiento actual, debia negarle la razon de forma y adoptar necesariamente la opinion de Platon. Los hombres reflexivos que buscan en la ciencia demostraciones sólidas, ó cuando menos opiniones apoyadas sobre datos de la razon ó de la esperiencia y nó hipótesis y afirmaciones gratuitas, saben el grado de probabilidad que alcanza la pretension de Descartes. El alma que vemos pasar sucesivamente de un pensamiento á otro pensamiento, á la duda, á la certeza, á la opinion; el alma en cuyo fondo vemos aparecer y desaparecer alternativamente multitud de operaciones intelectuales, ¿no podrá existir en ningun caso ni por ningun espacio de tiempo sin el ejercicio actual de sus facultades intelectuales? ¿Donde está aqui la repugnancia ó contradiccion absoluta de los términos? Y si prescindiendo por el momento de todo raciocinio, nos atenemos á la simple observacion psicológica de los fenómenos de la conciencia, observacion tan preconizada por Descartes y sus secuaces, como la única base solida de la psicologia, ¿cuales son los pensamientos actuales que tiene un hombre profundamente dormido.? ¿Quien es capaz de señalar el ejercicio de la inteligencia y voluntad en el niño que se halla en el vientre de la madre?

Que si se nos contesta que en estos casos y otros análogos existen las operaciones intelectuales, y solo falta la conciencia interna de las mismas, yo contestaré á mi vez que esto viene á ser una verdadera peticion

de principio y equivale á confesar que semejante afirmacion es una hipótesis completamente gratuita. Si se tratara de funciones de la vida vegetativa, ó nutritiva, todavia seria dable prescindir del testimonio de la conciencia, pudiendo adquirir algun conocimiento de su existencia mediante la esperiencia de los sentidos. La razon pura por medio de raciocinios *á priori*, podrá tambien, si se quiere, llegar á algun conocimiento siquiera sea muy imperfecto de la naturaleza y condiciones de las operaciones intelectuales, prescindiendo de la conciencia inmediata de las mismas; pero cuando se trata de la existencia misma de estas acciones, cuando se trata del pensamiento actual, la conciencia y sola la conciencia es la que puede fundar nuestras afirmaciones, sin que sea dable prescindir de ella so pena de salir del terreno científico para entrar en el terreno de las suposiciones gratuitas. El pensamiento actual es un hecho singular del órden intelectual, y estos fenómenos singulares solo pertenecen al dominio del sentido íntimo.

Por otra parte si en alguno debiera reconocerse el derecho de afirmar esta existencia continuada y necesaria del pensamiento actual en oposicion, ó á lomenos, prescindiendo del testimonio de la conciencia, no es seguramente en Descartes puesto que tiene la estraña pretension no solo de establecer toda la psicología, sino de levantar todo el edificio de la ciencia humana sobre la base movediza del yo; que establece un fenómeno singular del sentido íntimo como la base de toda la filosofía, y que aplica el método psicológico á todos los ramos de la ciencia.

Concluiré este capítulo trascribiendo las palabras de

santo Tomás en que revela las relaciones armónicas que envuelve su doctrina relativa á la naturaleza y modo de union del alma con el cuerpo.

«De esta suerte (1) se puede reconocer tambien el admirable enlace de las cosas entre sí; pues encontramos siempre que lo ínfimo del género superior, se halla próximo al grado supremo del género inferior de los seres. Por eso vemos que los grados ínfimos en el órden de los animales esceden poco la vida de las plantas. . . . . Por lo cual dice san Dionisio que la sabiduría divina une los estremos de las cosas superiores con los principios de las inferiores. Así es como encontramos en el órden de las sustancias corporales alguna cosa, es decir, el cuerpo humano, complexionado con suma igualdad, que se acerca de algun modo á lo ínfimo del órden superior, ó sea al alma humana, que se halla en el último grado en el órden de las sustancias espirituales, como se reconoce por su modo de obrar. Y es por eso que puede decirse en cierto modo que esta alma intelectual del hombre, constituye como cierto horizonte y el confin de los seres corpóreos é incórporeos, en cuanto que por una parte es una sustancia espiritual en sí misma, pero al propio tiempo es forma de un cuerpo.»

(1) *Ibid.*

CAPÍTULO TRECE.

Si el alma existe en algun lugar determinado del cuerpo.

Uno de los corolarios mas importantes de la doctrina de santo Tomás sobre la naturaleza y modo de union del alma con el cuerpo, corolario que el mismo santo Doctor desenvuelve por sí mismo en mas de un lugar de sus obras, es la afirmacion de que el alma racional reside toda en todo el cuerpo y toda en cualquier parte de él. Esta afirmacion, estraña á primera vista é incomprensible absolutamente para el filósofo materialista acostumbrado á negar lo que escede las facultades y percepciones de los sentidos, debe ofrecer tambien bastantes dificultades á los partidarios del método psicológico exagerado que pretenden basar y construir

toda la ciencia psicológica sobre los fenómenos de conciencia, eliminando de ella todo elemento ontológico y los procedimientos *á priori*. Asi no es de estrañar que Descartes, verdadero padre del psicologísmo absoluto y esclusivo, se haya afanado en probar que el alma humana reside en la glándula pineal; como se afanara Demócrito para establecer el asiento del alma en la cabeza, Parmenides en todo el pecho, Epicuro y los Estóicos en el corazon, siendo imitados y seguidos en esta parte por la escuela sensualista del pasado siglo la cual en fuerza de sus tendencias materialistas queria identificar el alma con alguna parte determinada del cuerpo.

Y sin embargo, por estraña que aparezca á primera vista esta opinion de santo Tomás, deja de serlo desde el momento que se la examina á la luz de la razon pura, separada y libre de las representaciones de los sentidos y de la imaginacion. Mas aun: toda escuela espiritualista, si ha de merecer este nombre y si ha de ser lógica en sus doctrinas, se verá en la necesidad de admitir esta afirmacion de santo Tomás, puesto que es una consecuencia necesaria de la espiritualidad y simplicidad del alma. Es incontestable en efecto, que la perfecta simplicidad del alma escluye toda idea de divisibilidad en partes, y que la estension es atributo peculiar y propio de la sustancias materiales. Luego la espiritualidad y simplicidad del alma escluyen de ella toda divisibilidad y estension en partes. Luego es una preocupacion grosera de la imaginacion el representarse la sustancia del alma racional como coestendida á todo el cuerpo y como distribuida por todo él, haciendo corresponder su sustancia con las diferentes

partes del cuerpo. Hé aquí porque dice santo Tomás que considerada el alma como un todo esencial, se halla toda en todo el cuerpo y toda en cualquier parte de él.

Pero la esencia del alma no solo se salva en cualquier parte del cuerpo, puesto que en cualquiera de estas que se quiera señalar, allí está el alma dándole el ser sustancial, es decir, el ser parte humana; sino que por razon de su espiritualidad perfecta y de su simplicidad, es absolutamente indivisible, de manera que ni es capaz de division por sí misma, ni es susceptible de esa division por razon de otra cosa. Por razon de esta indivisibilidad absoluta que conviene al alma racional á causa de la superioridad y perfeccion de su naturaleza, se distingue especialmente de otras formas inferiores materiales, las cuales si bien no son divisibles *per se* independientemente de la materia á que se hallan unidas, supuesto que por sí solas no son cuerpos, sino solo ó principios sustanciales del cuerpo, ó formas accidentales de los mismos, son sin embargo susceptibles de alguna division por razon del sujeto en que se reciben. Bajo este concepto la forma de la piedra puede decirse indivisible y divisible á la vez: indivisible esencialmente, en cuanto su esencia se salva igualmente en toda la piedra y en cualquiera parte de la misma: divisible *per accidens*, porque cada parte de la piedra dividida conserva una parte de la forma sustancial total; del mismo modo que si se divide un cuerpo cualquiera, se dividen al propio tiempo las formas ó disposiciones accidentales que le modifican como el color, estension, figura etc.

El grado de perfeccion en las formas sustanciales y

especialmente en las que tienen razon de alma ó principio de funciones vitales, lleva consigo la necesidad de una organizacion mas ó menos perfecta por parte de la materia, según que esta organizacion la hace susceptible de recibir y unirse al principio vital que viene á ser como su acto y perfeccion dándole el ser de viviente. De aqui es que el alma humana no solo es indivisible por razon de su espiritualidad y simplicidad, sino tambien á causa de la organizacion que requiere por parte del cuerpo como disposicion necesaria ó á lo menos como condicion *sine qua non* para la union; porque la complicacion, variedad y perfeccion de órganos que exige el cuerpo humano para hallarse en disposicion de ser animado ó informado por el alma, hace que si se divide aquel en dos partes, no pueda perseverar en cada una de ellas el alma, siendo preciso que las dos ó cuando menos la una de ellas, segun sea el modo con que se verifique esta division, no contengan el número de partes y condiciones de organizacion necesarias para la union y ejercicio de las facultades y funciones del alma racional.

Deducese de aqui que esta indivisibilidad del alma como todo esencial, conviene tambien á las almas sensitivas de los animales, como son á lo menos aquellos cuya variedad y perfeccion de órganos se acercan á la organizacion del cuerpo humano. Luego el alma racional es indivisible en su naturaleza y sustancia; primero, por ser una sustancia simple y espiritual: segundo, por razon de la perfeccion de organizacion que requiere por parte del cuerpo: empero el alma de los animales perfectos, es indivisible solo á causa de la perfeccion orgánica que deben poseer.

Si se habla pues del alma como sustancia y como todo esencial, la opinion de Descartes y de todos los filósofos que se afanan en señalarle un lugar ó asiento determinado en alguna parte del cuerpo, no solo es evidentemente errónea, sino que es absurda hasta la enunciacion misma de la cuestion, pudiendo decirse que carece de sentido. Una sustancia perfectamente simple y espiritual, no existe ni se halla ligada como tal, á ningun lugar determinado; pues esto es atributo y propiedad de las cosas materiales. La cuestion presentada de esta manera, solo puede admitir algun modo de solucion para los que admitan en todo su rigor la opinion que se atribuye á Platon relativamente á la union del alma al cuerpo como un simple motor al móvil.

Es preciso tener en cuenta ademas, que en todo caso y cualquiera que sea la hipótesis que se quiera adoptar sobre el modo de union entre el cuerpo y el alma racional, la dificultad permanece en pié y será idéntica en el fondo, bien sea admitiendo la existencia del alma en todo el cuerpo, bien sea concretándola á una parte determinada del mismo; porque es evidente que la parte por ser parte, no deja por eso de ser un cuerpo con estension, divisibilidad y composicion de otras partes menores. Luego este modo de solucion del problema es completamente inútil y esteril para los que hacen profesion de pertenecer á la escuela espiritualista como Descartes y sus partidarios: la cuestion presentada de esta suerte solo puede tener sentido en una filosofía materialista.

Sin embargo la indivisibilidad absoluta del alma racional en su sustancia y como todo esencial, es compatible con su divisibilidad como todo potencial ó vir-

tual, es decir, como sustancia dotada de facultades ó fuerzas vitales diferentes. La sustancia del alma, sin dejar de ser espiritual, una é indivisible, posée diferentes facultades y es principio de operaciones y funciones variadas y muy diferentes entre sí. Considerada bajo este aspecto, el alma constituye un todo virtual ó de poder, que por una parte realiza y ejerce su actividad por medio de potencias ó facultades independientes de toda materia, como son el entendimiento y la voluntad; y que por otra funciona mediante órganos corporales, como en las operaciones de la vida vegetativa y de la sensibilidad. En este sentido y bajo este punto de vista, no hay inconveniente en decir que el alma es divisible y consiguientemente que reside en alguna parte determinada del cuerpo. Pero esto no querrá decir otra cosa, sino que el alma por parte de su actividad y potencias, reside especialmente en aquellas partes y órganos mediante los cuales se ejerce y en los cuales se manifiesta este ó aquel determinado modo de su actividad. Asi podemos decir que el alma reside en los ojos y no en los pies en cuanto á la fuerza visiva de que es principio, en cuanto que esta fuerza se ejerce y manifiesta mediante los ojos; y lo mismo deberá decirse relativamente de las demas potencias y funciones de la sensibilidad.

De aqui puede inferirse que hablando con rigor filosófico, no debe decirse que el entendimiento y la voluntad residen en parte determinada del cuerpo, puesto que son facultades absolutamente independientes de la materia, y cuyas acciones no se realizan por medio de órganos materiales. Luego es inexacta, científicamente hablando, la opinion comun y vulgar

que coloca la inteligencia en el cerebro como en su asiento propio, peculiar y esclusivo; y este modo de concebir las facultades intelectuales solo puede admitirse en un sentido impropio, indirecto y como *per quamdam relationem et appropriationem,* en cuanto residen en el cerebro los órganos de aquellas facultades sensitivas que escitan la inteligencia y le suministran materia y objeto para sus funciones.

Tal es en resumen la doctrina de santo Tomás sobre este punto, doctrina que puede servir al propio tiempo de aclaracion y complemento de su teoría sobre la naturaleza y condiciones de union del alma con el cuerpo.

«Si el alma, dice, (1) se uniera al cuerpo como motor del mismo solamente, podria admitirse que no se halla en cualquiera parte del cuerpo, sino en una solamente mediante la cual moviese las demas.

Mas puesto que el alma se une al cuerpo como forma, es necesario decir que existe en todo el cuerpo y en cualquiera parte de él, puesto que no es forma accidental del cuerpo, sino sustancial; y la forma sustancial no solo es perfeccion del todo sino de cada parte. Porque resultando el todo del conjunto y reunion de las partes, la forma del todo que no dá ser á cada una de las partes del cuerpo, es una forma que consistirá en la composicion y órden, como la forma de una casa; y esta es solo forma accidental. Empero el alma es forma sustancial; por lo cual es forma y acto, no solo del todo sino de cualquiera de sus partes. Por eso es que cuando el alma se aparta del cuerpo, asi como el cuerpo que

(1) *Sum. Theol* 1.ª Part. Quest. 76. Art. 8.

queda no puede llamarse animal ni hombre, sino en sentido equívoco, á la manera que sucede cuando llamamos *animal* al que lo es pintado ó hecho de piedra, lo mismo se verifica respecto de la mano, los ojos, la carne y los huesos. Y señal de esto es tambien, que ninguna parte del cuerpo conserva su propia operacion despues que se separa el alma, siendo asi que todo lo que conserva el ser de su especie conserva tambien la operacion que corresponde á esta especie. La perfeccion ó acto esencial, está en aquello de quien es acto y perfeccion: luego es necesario que el alma esté en todo el cuerpo y en cualquiera parte del mismo.

Que el alma existe toda en cualquier parte del cuerpo, se puede concebir teniendo presente que supuesto que *todo* se llama aquello que se divide en partes, hay tres especies de totalidad correspondientes á otros tantos modos de division.

Existe una especie de todo que se divide en partes cuantitativas ó de estension, como *toda* una linea, ó *todo* el cuerpo. Hay tambien otro todo que se divide en partes de razon y de esencia; como la cosa definida se divide en partes de que consta la definicion. El tercer todo es el todo potencial que se divide en partes de virtud. Téngase presente que las partes de virtud de una cosa, son las facultades y fuerzas activas que convienen á alguna naturaleza.

El primer modo de totalidad no conviene á las formas sino accidentalmente; y aun esto solo conviene á aquellas formas que tienen una aptitud ó relacion indiferente respecto del todo de cantidad y de sus partes; como se vé en la blancura, la cual cuanto es de sí, se compara del mismo modo á toda la superficie que

á una de sus partes: de aqui es que si se divide la superficie, se divide tambien accidentalmente su blancura. Mas la forma que por razon de su naturaleza especial y propia, requiere diversidad en las partes del sujeto en que se recibe, como es el alma y especialmente la de los animales perfectos, no se compara del mismo modo al todo estenso y á sus partes; y por eso no se divide ni accidentalmente, es decir, por division de la estension. Asi es que la totalidad cuantitativa ó de estension, no puede atribuirse al alma ni directa ni indirectamente. Mas la totalidad segunda que se considera segun la perfeccion de la esencia, conviene á los formas propiamente y *per se,* y lo mismo la totalidad de virtud; porque la forma es el principio de las operaciones.

Si se pregunta pues si la blancura está toda en toda la superficie y toda en cualquiera parte de ella, es preciso distinguir: porque si se habla de la totalidad cuantitativa que conviene accidentalmente á la blancura, no se halla toda en cualquiera parte de la superficie. Y lo mismo debe decirse en órden á su totalidad de virtud, pues mayor impresion puede causar en la vista la blancura de toda la superficie que la que reside en una de sus partes. Pero si se habla de la totalidad específica y esencial, toda la blancura existe en cualquiera parte de la superficie.

Mas como quiera que el alma racional, no tiene totalidad alguna cuantitativa ó de estension, ni por sí misma ni siquiera accidentalmente, bastará decir cuando se trata de ella, que está toda en cualquier parte del cuerpo segun la totalidad de perfeccion específica y de esencia, pero no segun la totalidad de virtud; por-

que no reside en cualquiera parte del cuerpo, si se la considera por parte de sus facultades, sino en los ojos por parte de la fuerza visiva, en los oidos por parte de la facultad auditiva y asi de las demas potencias.

Se debe tener presente sin embargo, que por lo mismo que el alma exige diversidad de organizacion en las partes del cuerpo, no se compara del mismo modo á todo el cuerpo y á sus partes, sino que á todo el cuerpo se refiere primariamente y *per se,* segun que este es como recipiente propio y proporcionado de la misma, y á las partes solo se compara en cuanto dicen órden al todo y por consiguiente de una manera secundaria.»

«Resulta pues, añade en otra parte, (1) que hablando de la totalidad de esencia, se puede afirmar absolutamente que el alma humana puede estar toda en cualquier parte del cuerpo; pero nó si se habla de la totalidad de su virtud, porque las partes del cuerpo son perfeccionadas por ella de diferente modo en conformidad á las varias operaciones que puede producir; y aun hay alguna operacion suya como es el pensamiento, la cual no se ejerce mediante algun órgano corporal. Considerada la totalidad de virtud bajo este último aspecto, hasta podria decirse no solo que el alma no está toda en cualquier parte del cuerpo, sino ni en todo el cuerpo, puesto que alguna virtud ó facultad del alma escede enteramente la capacidad del cuerpo.»

Concluyamos resumiendo la doctrina del santo Doctor sobre esta cuestion interesante con sus mismas palabras: (2)

---

(1) *Quæst. Disp. De Spirit. Creat.* Quest. 1.ª Art. 2.°
(2) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.° Cap. 72.

«Si hay alguna forma que no se divida por la division de su sujeto como son las almas de los animales perfectos, no es necesario distinguir nada, supuesto que no les conviene mas que una totalidad; sino que se debe afirmar absolutamente que semejante forma está toda en cualquier parte del cuerpo. Ni será difícil concebir esta doctrina á quien tenga presente, que la indivisibilidad del alma humana no es como la del punto matemático y que lo incorpóreo no se une á lo corpóreo de la manera que dos cuerpos se unen entre sí, como ya se ha manifestado. Y no hay inconveniente alguno en que el alma sin dejar de ser una forma simple, sea acto de partes tan variadas; porque á cada forma le conviene una materia en relacion con su naturaleza, y por otra parte cuanto la forma es mas elevada y mas simple, tanto mayor virtud ó actividad posée. Por eso es que nuestra alma, que es la mas perfecta entre las formas sustanciales, aunque es simple en su sustancia, es múltiple por parte de sus facultades, y es principio de muchos operaciones; por lo cual necesita de diversos órganos para ejercer esas facultades y operaciones.»

Por mas que la filosofía materialista y frívola del pasado siglo se haya burlado de esta doctrina de santo Tomás; por mas que la imaginacion y los sentidos no puedan levantarse hasta ella, como que se halla fuera de su dominio propio; ello es incontestable que los que elevándose sobre las representaciones sensibles reflexionen seriamente sobre esta solucion, no podrán menos de reconocer aqui una metafísica elevada. Asi comienzan á reconocerlo los mejores filósofos de nuestros dias, y asi lo reconoció tambien con su buen

sentido filosófico Balmes, el cual despues de esponer y aprobar la doctrina del santo Doctor sobre este punto, se eleva con él á reflexiones generales muy filosóficas sobre la diversidad de relaciones que envuelven con los cuerpos y con el espacio los seres materiales y los espirituales.

«Infiérese de estas doctrinas, dice, (1) que el estar en el espacio no es una condicion general de todas las existencias ni aun segun nuestro modo de concebir, pues concebimos muy bien una cosa existiendo sin relacion á ningun lugar. En este punto se confunde la imaginacion con el entendimiento, y se cree imposible para este lo que lo es para aquella. Es cierto que nada podemos *imaginar* sin referirlo á puntos de espacio, y que por lo mismo nos sucede que aun al ocuparnos de los objetos del entendimiento puro, siempre se nos ofrece alguna representacion sensible; pero no es verdad que el entendimiento se conforme con esas representaciones, pues que las tiene por falsas. Como la imaginacion es una especie de continuacion de la sensibilidad, ó sea un sentido interno, no nos es posible ejercitar este sentido interno sin que se nos ofrezca el espacio que, como hemos visto, no es mas que la idea de la estension en general. Asi pues la situacion en el espacio es una condicion general de todas las cosas en cuanto sentidas, pero nó en cuanto entendidas.»

Conviene tambien tener presente que la doctrina consignada aqui por santo Tomás, es el eco y la expresion científica de la tradicion de la filosofía cristiana; y no debe olvidarse que la solucion del problema

---

(1) *Filos. Fund.* Lib. 3.º Cap. 27.

presentada por él, viene á ser el desenvolvimiento filosófico de aquella palabra de san Agustin: (1) « La criatura espiritual cual es el alma racional, es ciertamente mas simple por comparacion al cuerpo. . . . Porque por lo mismo es mas simple que el cuerpo, puesto que no se difunde como mole ó estension por el espacio del lugar, sino que en cada cuerpo está toda en todo él y toda en cualquiera de sus partes. Y es por eso que cuando en cualquiera parte del cuerpo por pequeña que sea, se verifica alguna mutacion sentida por el alma, aunque no se realiza en todo el cuerpo, sin embargo es percibida por toda el alma. »

Anima vero, añade en otra parte, (2) non modo universæ moli corporis sui, sed etiam unicuique particulæ illius tota simul adest. Partis enim corporis passionem tota sentit, nec in toto tamen corpore........ Tota igitur singulis partibus simul adest, quæ tota simul sentit in singulis.

Per totum quippe corpus quod animat, (3) non locali diffusione, sed quadam locali intentione porrigitur: nam per omnes ejus particulas tota simul adest, nec minor in minoribus, et in majoribus major; sed alicubi intensius, alicubi remissius, et in omnibus tota et in singulis tota est. Neque enim aliter, quod in corpore etiam non toto sentit, tamen tota sentit: nam cum exiguo puncto in carne viva aliquid tangitur, quamvis locus ille non solum totius corporis non sit, sed vix in corpore videatur, animam tamen totam non latet; neque id quod sentitur, per corporis cuncta discurrit,

---

(1) *De Trin.* Lib. 6.° Cap. 6.°

(2) *De Inmort. an.* Cap. 16.

(3) *De Orig. animæ* Cap. 2.°

sed ibi tantum sentitur ubi fit: ¿Unde ergo ad totam mox pervenit quod non in toto fit, nisi quia et ibi tota est ubi fit, nec ut tota ibi sit, cætera deserit? Vivunt enim et illa ea præsente, ubi nihil tale factum est. . . . . Proinde et in omnibus simul, et in singulis particulis corporis sui tota simul esse non posset, si per illas ita diffunderetur, ut videmus corpora diffusa per spatia locorum.

Leibnitz deseando hallar á toda costa algun precedente en la historia de la filosofía, que sirviese de apoyo á su hipótesis favorita de la monadologia, creyó descubrirle en esta doctrina de santo Tomás sobre la indivisibilidad del alma de los brutos. Hé aqui sus palabras: (1) «Santo Tomás de Aquino dijo yá que las almas de los animales son indivisibles, de donde se sigue que son incorruptibles. Probablemente no quiso esplicarse mas abiertamente sobre este sistema, y se contentó con establecer su fundamento.»

Estas palabras del gran filósofo aleman son una prueba mas entre otras muchas que seria fácil alegar, de que á lo menos no participaba del desprecio desdeñoso é injusto de sus contemporáneos hacia la filosofía antigua y especialmente la de santo Tomás, y que no abrigaba como Descartes la orgullosa pretension de fundar y crear de nuevo toda la ciencia filosófica.

Si este filósofo se hubiera limitado en su monadología á establecer la multiplicidad de sustancias incompletas en el mundo corpóreo, podria encontrarse alguna relacion entre su sistema y la doctrina de santo Tomás; porque en efecto, en la teoría de este, cada

---

(1) *Oper.* T. 2.º Nuev. Sist. de la Natur.

sustancia del mundo de los cuerpos se compone de dos principios sustanciales, que pueden denominarse sustancias incompletas y parciales, no habiendo tampoco inconveniente en conceder á una de ellas, es decir, á la forma sustancial, la denominacion de *fuerza*. Empero si se consideran estas sustancias como completas y capaces de subsistir por sí solas, y mucho mas desde el momento que se les atribuye no solo actividad sino la facultad de percepcion, como parece hacerlo Leibnitz; no puede haber nada comun, ni puede admitirse verdadera analogía entre la teoría de santo Tomás y la del filósofo aleman.

De aqui es que la indivisibilidad del alma de los brutos profesada por santo Tomás y que Leibnitz cita en apoyo de su opinion, nada tiene que ver con su celebre monadologia. Para convencerse de esto bastará recordar, que la incorruptibilidad del alma de los animales que Leibnitz mira como una consecuencia de su indivisibilidad, se halla formalmente y en términos expresos negada por santo Tomas, el cual dedica un capítulo entero (1) para probar que el alma de los brutos no es incorruptible. El origen de la equivocacion de Leibnitz está en que considera la incorruptibilidad como consecuencia necesaria de sola la indivisibilidad cuantitativa, mientras santo Tomás exige ademas de esa indivisibilidad la subsistencia á lo menos incompleta. (XIV.)

---

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.º Cap. 82.

CAPÍTULO CATORCE.



La Frenología moderna y santo Tomás.

La teoría de santo Tomás sobre la naturaleza del alma y sus condiciones de union con el cuerpo desenvuelta hasta aquí, y especialmente la doctrina consignada en el capítulo anterior, nos ponen en estado de juzgar á la frenología. No es mi ánimo ni pertenece al plan de esta obra entrar en un exámen detenido y concienzudo de este sistema relativamente á todas sus afirmaciones, ni mucho menos seguirle en la verificacion de los hechos y fenómenos singulares y prácticos, que sus partidarios suelen presentar como comprobantes y resultado á la vez de sus afirmaciones. Las contradicciones y divergencias bien conocidas de

los frenólogos con respecto á este punto, hacen innecesaria toda discusion sobre el particular.

Algunas consideraciones generales sobre las principales afirmaciones de esta doctrina las cuales pueden mirarse como sus primeros principios, junto con un exámen sucinto de sus tendencias peligrosas, bastarán para reconocer la marcada y profunda oposicion que existe entre este sistema tomado en su conjunto y tal cual se presenta en nuestros dias y la doctrina de santo Tomás, siquiera no falten escritores que pretenden hallar en la doctrina del santo Doctor la aprobacion de sus doctrinas frenológicas.

«Lo que se llama hoy frenología, dice Debreyne, (1) antes craneología, organología ó craneoscopia, no es otra cosa que el sistema de Gall, con el cual se pretende conocer á la vista de los bultos, de las prominencias ó de las depresiones del cráneo, las diversas facultades ó aptitudes del hombre con sus inclinaciones y pasiones; ó si se quiere, es la doctrina de la pluralidad de los órganos cerebrales, y de la localizacion de las facultades intelectuales y morales.»

Sin responder de la exactitud y precision de esta definicion en todas sus partes, resulta á lo menos de ella, y en esto convienen todos los partidarios de esta doctrina, que la afirmacion capital y como el principio fundamental de la frenología es *la localizacion de todas las facultades del hombre, inclusas las intelectuales y morales.*

La observacion psicológica mas sencilla y puesta al alcance de todos, nos revela que en el hombre ade-

(1) *Pensamientos de un Crey. Catol.* pág. 142.

mas de las funciones de la vida vegetativa ó nutritiva existen; 1.° facultades ó potencias sensitivas cuyo ejercicio actual ó cuyas operaciones se realizan con dependencia mas ó menos inmediata de órganos corporales, como la sensacion de ver con dependencia del órgano de la vista, la de oir mediante los oidos, la de imaginar mediante el cerebro etc.: 2.° facultades puramente intelectuales, ó mejor dicho, una sola facultad que es el entendimiento con diferentes actos como pensar, reflexionar, comparar, juzgar, etc.: 3.° que las facultades morales ó afectivas son de dos clases; unas que pertenecen al órden sensible; cuales son las diferentes inclinaciones del hombre á los objetos sensibles percibidos por los sentidos esternos ó internos; tales son las que se conocen con el nombre de pasiones, cuyo ejercicio y manifestaciones van siempre acompañadas de mutaciones corporales, como se ve en el amor sensible, en la ira, tristeza, etc. Otras pertenecen al órden puramente intelectual; porque asi como á la percepcion sensitiva de los objetos sensibles, siguen y acompañan las inclinaciones ó movimientos afectivos respecto de dichos objetos, asi á las percepciones intelectuales de los objetos sigue y acompaña la inclinacion racional, ó sean actos afectivos espirituales é inmateriales, en órden á los objetos conocidos por la inteligencia pura.

De aqui resulta una doble diferencia entre las facultades afectivas de la sensibilidad, y las del órden puramente intelectual; pues las primeras ván siempre acompañadas de alguna mutacion ó afeccion corporal, y ademas son múltiples y diferentes, porque son multiples tambien las facultades perceptivas pertenecien-

tes á la sensibilidad, puesto que los cinco sentidos esternos y la imaginacion son facultades diferentes. Las segundas al contrario, pueden ejercerse y se ejercen de hecho algunas veces sin producir ni determinar por sí mismas movimiento alguno ó mutacion corporal; y por otra parte se reducen y no son en realidad mas que una sola potencia ó facultad, asi como es una la facultad de conocer ó de pensar á que corresponde y sigue. ¿Quien se atreverá á negar que la voluntad, que es esa facultad afectiva intelectual de que hablamos, ama ó aborrece muchas veces objetos tambien espirituales y puramente intelectuales, y por lo mismo fuera del alcance de las percepciones y representaciones sensibles, sin que el hombre esperimente al propio tiempo ningun movimiento ni trasmutacion corporal? Pero no sucede lo mismo con el amor ó aborrecimiento que es acto de las facultades afectivas inferiores: el amor-pasion vá siempre acompañado de alguna mutacion sensible esterna ó interna. El hombre que detesta y aborrece sus pecados y hace actos de amor de Dios con la voluntad, tiene frecuentemente conciencia de estos actos de la voluntad y los esperimenta en el fondo de la conciencia; y sin embargo no esperimenta la afeccion correspondiente de la sensibilidad, no tiene dolor ni aborrecimiento sensible, como lo esperimenta otras veces, cuando ya sea por la energía de la voluntad que escita las afecciones de la sensibilidad, ya sea por la disposicion del corazon, ó si se quiere, del sistema nervioso-ganglional, ó bien por otras causas desconocidas, esperimenta que el amor ú odio espiritual, simple, insensible y superior de la voluntad, va acompañado del amor-pasion, del amor que es ejercicio

y manifestacion de una de las facultades afectivas de la sensibilidad.

Infiérese de aqui, que si se quieren evitar equivocaciones las mas trascendentales y peligrosas, tanto por parte de los partidarios de la frenología como de sus impugnadores, debieran ante todo clasificarse las facultades del hombre en facultades del órden intelectual, y facultades del órden sensible: unas y otras debieran subdividirse despues en facultades de percepcion, y facultades afectivas. En el órden intelectual no debe reconocerse mas que una facultad de percepcion que es el entendimiento, y otra afectiva que es la voluntad, á la cual sola conviene con propiedad la denominacion de facultad afectiva moral, toda vez que las operaciones de las facultades afectivas inferiores solo tienen una moralidad participada en cuanto se hallan subordinadas á la primera, y en cuanto son capaces de sèr dirigidas y ordenadas á fines morales por la inteligencia y la voluntad. En el órden sensible pueden y deben admitirse diversas facultades de percepcion y tambien afectivas: si á estas segundas se les quieren señalar órganos determinados, no veo inconveniente en ello, con tal que nunca se confundan con la voluntad que es la que significaré en adelante bajo el nombre de facultades *morales*.

Esta doctrina de santo Tomás sencilla y profunda á la vez, racional y psicológica cual ninguna y conforme al propio tiempo con las tradiciones de la filosofía cristiana, dejando por una parte el campo libre á una frenología racional y asentada sobre bases espiritualistas, envuelve por otra parte la negacion radical y absoluta del principio fundamental de la doctrina conocida con este nombre en nuestros dias.

En efecto: mientras segun hemos visto, la afirmacion fundamental de la doctrina frenológica en su estado actual, es la localizacion de todas las facultades del hombre, sensitivas, intelectuales y morales sin escepcion alguna, santo Tomás enseña por el contrario que entre las facultades sensibles sean perceptivas ó afectivas, y las puramente intelectuales, es decir, la inteligencia y la voluntad, existe una diferencia radical, primitiva, profunda; una distancia inmensa, incapaz de ser salvada jamás: pues mientras las primeras requieren para sus funciones órganos corporales, y van acompañadas en su ejercicio de mutaciones sensibles, las segundas son independientes de todo órgano corporal y pueden ejercer sus actos sin mutaciones corporales y sensibles.

Y no se nos diga que las operaciones del órden intelectual dependen tambien de órganos corporales, puesto que la esperiencia nos enseña que el cerebro y la cabeza en general, se sienten afectados y fatigados despues de un largo rato de reflexion profunda y de meditacion científica; pues esto solo prueba que los órganos de la sensibilidad y sus funciones se requieren y cooperan como condiciones previas y concomitantes, relativamente á las operaciones intelectuales: mientras la inteligencia obra, obran tambien los sentidos y especialmente la imaginacion, como lo manifiestan evidentemente las representaciones sensibles que esperimentamos dentro de nosotros aun cuando nuestra inteligencia ejercita y dirige su actividad á objetos y relaciones puramente espirituales y por consiguiente fuera del dominio de la sensibilidad. La afeccion sensible pues, y la laxitud que esperimenta el cuerpo du-

rante el ejercicio intenso de las facultades intelectuales, son el resultado y tienen su razon de ser en el ejercicio previo y concomitante de las facultades sensitivas que tienen sus órganos en la cabeza y especialmente en el cerebro.

Negar esta doctrina, equivaldria á echar por tierra el fundamento psicológico mas sólido para establecer la espiritualidad subsistente del alma racional. Desde el momento que se supone que la inteligencia necesita de órganos corporales para el ejercicio de su actividad como las facultades ó potencias sensibles, las cuales no pueden ejercer sus funciones sin el concurso de órganos corporales determinados, los ojos, los oidos, el cerebro, etc. ¿que nos quedará para reconocer y probar la distincion esencial entre la actividad de los brutos y la del hombre? Puesto que no nos es dada la intuicion inmediata del alma en su esencia y sustancia, y sí únicamente en sus actos, es incontestable que el confundir é identificar el modo de accion de las facultades intelectuales con el de las facultades sensitivas, es cerrar el camino á la razon para establecer solidamente la distincion esencial entre nuestra alma y la de los brutos, y abrirle al sensualismo y á la negacion de la inmortalidad del alma humana.

Por otra parte, la historia misma y los principios de la frenología moderna vienen en apoyo de esta observacion. Cualquiera que tenga presentes las afirmaciones mas generales y constantes de esta ciencia en sí misma y en sus principales representantes, no podrá desconocer que la frenología moderna envuelve una tendencia demasiado pronunciada á confundir é identificar la naturaleza del hombre con la del bruto, y á

borrar la línea de demarcacion que separa estas dos clases de seres. Para ella la diferencia entre el hombre y el bruto es una diferencia de *mas ó menos,* mas bien que una diferencia esencial y de naturaleza: el hombre no es mas que una continuacion no interrumpida y como el último eslabon de la cadena animal, que comienza en los zoofitos para terminar en la naturaleza humana. De aquí es que para la frenología, la cuestion de superioridad del hombre sobre los animales, se reduce á una cuestion de mayor ó menor volúmen en la masa del cerebro, órgano activo y asiento general de todas las facultades. No es de estrañar por lo tanto que Gall, despues de haber afirmado que «el hombre no debe ser aislado de los animales, porque no es mas que la continuacion de la cadena animal,» confiese ingenuamente que le «ha costado mas de una reflexion el elevar al hombre al rango de rey de la tierra.» El principal representante de la frenología en Francia, dice tambien á su vez: «Los frenólogos han rehusado conceder las cualidades superiores á ciertos cuadrúpedos, reservándolas esclusivamente para el hombre: yo me pronuncio formalmente contra esta distincion.»

Facil es reconocer que estas afirmaciones erróneas y peligrosas de la frenología, tienen su origen primitivo en la pretension de la misma de localizar todas las facultades del hombre; y revelan con bastante claridad, la necesidad de establecer una separacion absoluta y primitiva entre las facultades puramente intelectuales y morales, y las del órden sensible; y que señalar instrumentos y órganos á la inteligencia y la voluntad en el mismo sentido y bajo las mismas condiciones que á las facultades sensitivas, es abrir el

camino á la negacion de la distincion esencial entre el hombre y los brutos, entrando de lleno en el camino de las peligrosas consecuencias asi especulativas como prácticas y religiosas que de semejante doctrina deben resultar.

Por lo demas, si entrara en el objeto de esta obra poner de manifiesto la falsedad de las afirmaciones de la frenología en órden á la identidad y aproximacion de naturaleza entre el hombre y los animales, no sería muy dificil hacerlo aun sin salir del terreno de la observacion fisiológica y puramente material. No soy anatómico ni conozco prácticamente los procedimientos de esta ciencia esencialmente esperimental y de observacion; pero si hemos de dar crédito á los médicos y anatomistas mas acreditados, la anatomía comparada nos enseña que el gorrion, el canario y algunos otros animales, tienen el cerebro mayor que el hombre en proporcion con sus cuerpos; y lo que es mas aun, que ciertas especies tienen el cerebro absolutamente mas desenvuelto que el hombre, apareciendo tambien en él sinuosidades mas profundas y numerosas. Si estos hechos son ciertos, será preciso inferir en conformidad á los principios y tendencias de la frenología, que los indicados animales son superiores al hombre por parte de la inteligencia.

Esto sin salir de aquellas ciencias de observacion y esperiencia que se refieren directamente al cuerpo; que si sacando la cuestion de esa estrecha base, la colocamos en su terreno propio y natural, que es la alta filosofía, la línea de separacion entre el hombre y los animales se halla establecida tan sólidamente y bajo aspectos tan variados y múltiples, que creeria

superfluo detenerme en probar esta verdad. La posesion sola de la ley moral constituye una prueba invencible y al propio tiempo al alcance de todas las inteligencias, de la existencia de esa línea de demarcacion insalvable. Prodíguese y enséñese cuanto se quiera al perro, al leon ó á cualquiera otro animal, la abnegacion de sí mismo, el combate y resistencia á las pasiones, la caridad cristiana, el desinterés, el culto de Dios: jamás aparecerán en ellos estas virtudes y sentimientos, ni jamás darán muestras de poseer siquiera la nocion ó idea de estas cosas. Solo en el hombre se revela la existencia de esas virtudes y de esos sentimientos; porque solo el hombre posée el sentimiento del deber moral, basado y radicado en la idea primordial del bien y del mal, en la nocion primitiva de lo justo y de lo injusto. La posesion pues de la ley moral constituye una de las fases mas evidentes de la superioridad absoluta y esencial del hombre sobre el bruto, y bastaría por sí sola para establecer y conservar intacta esa profunda línea de demarcacion que separa al hombre de los animales. Me atreveria tambien á añadir que esta posesion de la ley moral, es como el origen inmediato de esa conciencia general que la humanidad toda lleva profundamente grabada, en cualquier punto del tiempo ó del espacio que se la considere, en órden á la existencia de esa diferencia y separacion esencial entre los seres mencionados.

Por lo dicho hasta aqui, es facil reconocer porqué la filosofía católica ha puesto siempre tanto cuidado en separar y distinguir las facultades sensitivas de las puramente intelectuales; porqué santo Tomás se-

ñala como caracter y distintivo propio del entendimiento y la voluntad con sus diferentes manifestaciones, la independencia de órganos corpóreos como medios é instrumentos de accion, y porqué concede al contrario á las fuerzas vitales inferiores y á las facultades del órden sensible la dependencia en sus funciones de órganos corpóreos. Y es que solo de esta manera y con estas condiciones se cierra el camino á las peligrosas afirmaciones de la frenología moderna. Cuando la diferencia entre las facultades sensibles y las puramente intelectuales no aparece bien señalada; cuando se ha llegado á echar en olvido esa diferencia ó no se la caracteriza convenientemente, es facil borrar paulatinamente la línea de separacion esencial entre el hombre y los seres irracionales, y llegar finalmente á su identificacion real. Por eso pensamos que incurren en grave inconsecuencia y que no se hallan en estado de combatir con mucha ventaja y solidez las afirmaciones erróneas de la frenología moderna sobre este punto, los que no admitan una diferencia radical entre las facultades sensibles y las puramente intelectuales, basada sobre la dependencia ó no dependencia de órganos materiales en el ejercicio de sus actos: inconsecuencia en que incurren á nuestro juicio los que admiten la localizacion de todas las facultades del hombre inclusa la inteligencia, ó si se quiere, el pensamiento y la voluntad. Y no basta para evitar esta inconsecuencia pretender que para impugnar con ventaja la frenología, es suficiente negar la pluralidad de órganos en el cerebro y considerar á este como un órgano solo y único respecto de la inteligencia: yo creo por el

contrario que esta es una cuestion puramente secundaria. El punto esencial y capital de la controversia entre la filosofía católica y la frenología moderna en esta materia, no está en si en el cerebro debe admitirse pluralidad de órganos respecto de la inteligencia ó el pensamiento, ó si por el contrario debe considerarse como uno solo respecto de esta facultad; sino en si el pensamiento y la voluntad que se refiere directamente á él, son capaces y tienen realmente localizacion corpórea y orgánica, por decirlo así, como la tienen las facultades del órden sensible. Una vez admitida la localizacion del pensamiento puro en el cerebro, importa poco que este sea considerado como un solo órgano, ó como dividido en muchos; pues por encima de esta cuestion secundaria quedará subsistente la afirmacion fundamental de la frenología que se trata de impugnar, es decir, la localizacion de todas las facultades del hombre sin escluir las puramente intelectuales y morales.

Estas reflexiones nos descubren la gravísima inconsecuencia en que incurren los que pretenden defender la causa de la filosofía y de la Religion contra la frenología, reconociendo el cerebro como órgano de la inteligencia, y contentándose con negar la pluralidad de órganos para esta facultad. El Dr. Debreyne incurrió en esta grave equivocacion por no haber tenido presente la doctrina de santo Tomás que se acaba de esponer.

«Siempre que nos entregamos, dice, (1) con esceso á trabajos intelectuales, cualesquiera que sean estos, atencion, reflexion, meditacion, contencion de espí-

(1) Ibid. pag. 143 y 144.

ritu, en una palabra, todos los géneros de aplicacion, se esperimenta constantemente en medio de la frente un sentimiento de incómodo, de pesadez, de embarazo, de tension, ó mas bien un dolor verdadero que algunas veces es muy vivo: este es un hecho universalmente admitido. ¿Porqué siempre este dolor en la region frontal y no en otra parte, ni en el occipucio ni en el vértice?.........¿Porqué segun la ley general que todo órgano que se ejercita demasiado se resiente mas ó menos, el matemático y el poeta sienten esta fatiga ó este dolor directamente en la frente, como los otros hombres, mientras que no deberian sentirlo sino en la region de sus órganos respectivos?

Estos son hechos constantes que prueban primero é invenciblemente que el cerebro es el órgano de la inteligencia, y á mas que este instrumento del pensamiento concurre al complemento de las funciones intelectuales de una manera general, absoluta é integral; es decir, que obra en masa bajo la inmediata influencia del alma: todo lo cual prueba la existencia del cerebro como órgano del pensamiento, y la unidad orgánica para las funciones intelectuales y morales.»

Preciso es confesar que si la frenología no tuviera en contra otras razones mas poderosas que la consignada aquí, no le sería muy difícil sostener sus afirmaciones y hasta triunfar del Dr. Debreyne. Es fácil reconocer que el raciocinio propuesto por él flaquea, ya se le examine en su base, ya se le considere en sí mismo. Su base se reduce á la sensacion de dolor é incomodidad que se esperimenta despues de profundos trabajos mentales; y ya hemos visto que lejos de probar esto la dependencia del pensamiento de órganos cor-

porales, solo prueba el ejercicio previo y simultáneo de las facultades sensibles relativamente á la inteligencia, simultaneidad atestiguada por la conciencia.

Si se considera ahora en sí misma la doctrina que este escritor pretende deducir de esos hechos esperimentales, es evidente que viene á estrellarse contra todos los absurdos antes indicados; y lo que es mas aun, en vez de destruir, conduce directamente á una de las afirmaciones capitales de la frenología. Por confesion del mismo Debreyne en la definicion de la frenología, una de las afirmaciones principales de esta doctrina es la localizacion de las facultades intelectuales y morales. Ahora bien; localizar una facultad es señalarle un lugar determinado, ó en otros términos, señalarle una parte del cuerpo que le sirva de órgano ó instrumento para sus operaciones. Luego si segun sus mismas palabras, *el cerebro es el órgano de la inteligencia* y el instrumento del pensamiento que concurre al complemento de las funciones intelectuales de una manera general, absoluta é integral, ¿no será lógico el inferir que la inteligencia se halla localizada en el cerebro? Poco importa que este cerebro se considere como un solo órgano ó como dividido en muchos: esta es una cuestion secundaria una vez admitida esta hipótesis, y sobre ella quedará siempre la localizacion de las facultades intelectuales, que es la afirmacion fundamental de la frenología.

Para que aparezca mas de bulto la inconsecuencia é inexactitud de la doctrina contenida en este pasage, voy á trascribir las palabras que pone poco antes de las citadas: (1)

---

(1) Ibid. pág. 143.

«No pudiendo obrar el alma sino segun su naturaleza que es la unidad y sencillez, se sigue que el principio de accion es uno y simple ó sencillo; que la actividad es una y no múltiple, idéntica y no diversa; en fin, que es simple, inestendida, indivisible, inmaterial y espiritual: luego la pluralidad de órganos y la localizacion de las funciones intelectuales y morales, son una hipótesis puramente gratuita é inútil que desmienten los hechos y la observacion, y que el buen sentido y la razon reprueban. Esta pluralidad no existe sino para las operaciones sensitivas ó para las sensaciones que nos son comunes con los animales, y de ahí la pluralidad de los sentidos, como de la vista, del oido, etc. Asi el hombre, que es el solo capaz de ideas intelectuales y morales, ó en otros términos, que es el solo que posée la inteligencia y el libre albedrio, no tiene ni órganos múltiples, ni localizacion.»

Antes se nos habia dicho que el *cerebro es el órgano de la inteligencia* y el instrumento del pensamiento; ahora se nos dice que en el hombre no hay localizacion y que la localizacion de las fuuciones intelectuales es una hipótesis gratuita é inútil: la contradicion no puede ser mas palpable.

El lector podrá apreciar por sí mismo otras graves inexactitudes de lenguage y de ideas que se descubren en el pasage que se acaba de trascribir. Así por ejemplo, despues de negar de una manera absoluta y general la pluralidad de órganos en el hombre; despues de decir que en el *hombre no hay órganos múltiples*, afirma que esta *pluralidad de órganos no existe sino para las operaciones sensitivas ó para las sensaciones*. ¿Será acaso que para Debreyne, las sensaciones no

proceden del alma y no son manifestaciones de su actividad, como lo son las operaciones intelectuales? ¿Será por ventura que quiere poner para las funciones sensitivas un principio vital distinto, ó un alma sensitiva distinta de la racional, sujeto y principio de las funciones intelectuales? En este caso suplicariamos al escritor francés que nos esplicara de una manera racional y aceptable, la union indisoluble y permanente de estas dos clases de operaciones en la conciencia única del yo. Y si el principio vital de estas dos clases de funciones es uno mismo, y esto no impide que haya pluralidad de órganos para las sensaciones; luego es falso el principio que establece para llegar á estas deducciones, á saber, que la actividad del alma es una y no múltiple, idéntica y no diversa, si por esta actividad quiere significar, nó la actividad fundamental y esencial, es decir, nó la misma esencia y sustancia del alma, sino las potencias ó facultades de la misma. Las sensaciones y las operaciones intelectuales proceden y radican todas en el alma humana, y sin embargo en toda buena filosofía y especialmente en toda filosofía cristiana, no pueden ni deben identificarse estas dos clases de funciones.

¡Cuanto mas digna, elevada, sencilla y profunda á la vez, es la doctrina de santo Tomás! El alma racional, lo que se llama hoy el principio pensante, es una naturaleza espiritual, inestensa, una, indivisible en su sustancia: pero esta sustancia simple posée diferentes potencias ó facultades: el entendimiento, la voluntad, los sentidos esternos y los sentidos internos, son facultades distintas con operaciones y objetos tambien distintos, que todas radican en ella como en su principio comun: son modificaciones diferentes, modos

de ser de la sustancia del alma, y algo distinto y posterior á ella en órden de naturaleza, como el movimiento es algo distinto de la sustancia del cuerpo movido. Pero entre estas facultades existe una diferencia muy notable; las unas, como los sentidos esternos y los internos no realizan sus funciones sino mediante órganos corporales determinados; las otras, como el entendimiento y la voluntad, son enteramente independientes de órganos corpóreos. Luego es absurdo el localizar las funciones de la inteligencia pura y las morales de la voluntad; y este absurdo es igual en el fondo, ya sea que se admita un solo órgano, como hace Debreyne, ya sea que se admita pluralidad en los mismos, como hacen los frenólogos modernos. Solo de esta suerte puede combatirse con ventaja y resultado la frenología de nuestros dias; porque esta doctrina de santo Tomás, en perfecta consonancia por una parte con la observacion y esperiencia de los fenómenos internos, y por otra con la espiritualidad é inmaterialidad del alma, deducida de esos mismos fenómenos, destruye por su base la doctrina frenológica y pone de manifiesto sus tendencias necesariamente materialistas. Todo lo que sea separarse de esta doctrina; todo lo que sea reconocer órganos para las facultades intelectuales, sea uno, sean muchos, es hacer traicion á la causa de la Religion y de la filosofía cristiana; es abrir la puerta á doctrinas materialistas; es preparar el triunfo y ceder el campo á la frenología en el sentido inaceptable de esta palabra.

Si alguno pretendiera eludir la fuerza de las reflexiones que quedan consignadas y las deducciones de la filosofía de santo Tomás, negando que las fun-

ciones de la sensibilidad esterna se ejercitan mediante los órganos de los sentidos, y afirmando que las sensaciones dependen y se realizan en el cerebro, me contentaré con responder que esto en nada afecta al fondo de la cuestion. Sea que las sensaciones residan en el cerebro, sea que se ejerzan mediante los órganos esternos, sea que se realizen con dependencia del primero y los segundos simultaneamente, siempre será preciso confesar que las funciones sensibles tienen alguna dependencia de los órganos corporales que no tienen las facultades puramente intelectuales. Es imposible naturalmente ver sin ojos, ni oir sin el órgano auditivo; pero no es imposible entender sin ojos, sin cerebro, y hasta sin todo el cuerpo. La razon y el sentido comun nos enseñan que el alma humana separada del cuerpo, no puede *ver*, *tocar*, *gustar etc.* y sin embargo ¿quien será el filósofo espiritualista y católico que se atreva á negar que esa misma alma separada del cuerpo puede *entender y querer?* Luego cualquiera que sea la opinion que se quiera adoptar sobre la naturaleza de las relaciones de las facultades sensibles con los órganos corporales y con el cuerpo, siempre será preciso admitir entre estas cosas una dependencia de que se hallan exentas la inteligencia y la voluntad.

Cuando uno reflexiona sobre la solidez y trascendencia de esta doctrina; al ver el esquisito cuidado que pone santo Tomás en señalar esta diferencia radical entre las facultades sensibles y las intelectuales; al notar la insistencia con que repite á cada paso en sus escritos que el entendimiento es una facultad independiente absolutamente del cuerpo, tanto en sí

mismo como en las manifestaciones de su actividad, *non utens órgano corpóreo;* no puede menos de sospecharse que el santo Doctor, reconociendo en su alta prevision la importancia trascendental y las aplicaciones científicas y prácticas de esta afirmacion, queria cerrar la puerta al materialismo y á la frenología moderna que divisaba sin duda en el término de la afirmacion contraria. (XV)

CAPÍTULO QUINCE.

Continúa el exámen de Frenología en sus relaciones con la doctrina de santo Tomás.

Si damos oidos á algunos de los partidarios mas fervientes de la frenología, no hay ciencia alguna que envuelva una importancia mas trascendental, no solo en el órden especulativo sino mucho mas aun en el terreno de las aplicaciones civiles, morales, políticas y sociales. «Á las consecuencias y aplicaciones de la frenología, dice M. Gaubert, (1) se refieren las cuestiones filosóficas, las teorías generales y especiales, las mejoras relativas á la instruccion del pueblo, á las salas de asilo, á la enseñanza primaria, á las casas

(1) *Enc. del siglo 19.* Art. Fren.

de detencion, los baños, los prisiones, á los principios de derecho y de legislacion; las cuestiones de penalidad, la revision de códigos, las costumbres de los pueblos y los caracteres nacionales, las diversas formas de religion, las artes, la política, la educacion moral de todas las clases de la sociedad.»

Hé aquí á la frenología, que á pesar de sus multiplicados y perseverantes esfuerzos no ha podido llegar á ser reconocida por verdadera ciencia, no solo elevada á esta condicion, sino constituida en ciencia *universal*. La primera é imprescindible condicion de toda ciencia es la unidad de base y de objeto, y la verdad uniforme de principios: donde no hay fijeza y determinacion de objeto y de principios es absolutamente imposible la ciencia propiamente dicha. Y sin embargo, los frenólogos no han podido aun ponerse de acuerdo, no diré sobre la determinacion de las facultades, sus órganos de manifestacion ni sobre el método de investigacion, sino ni siquiera sobre la base y objeto de la frenología. La divergencia y variedad de opiniones tocante á la definicion misma de la frenología es una prueba convincente de esto. Unos reducen la frenología á la fisiología del cerebro; otros pretenden que debe abrazar la anatomía, la fisiología, la patología del cerebro y del sistema nervioso, del cráneo, de la forma de la cabeza así de los animales como del hombre: Gall quiere que consista en reconocer las diferentes disposiciones é inclinaciones por las protuberancias y depresiones que se encuentran en la cabeza ó sobre el cráneo: en una palabra; en cada obra de frenología de alguna importancia, se hallará una definicion diferente de esta pretendida ciencia.

Puede decirse sin embargo, que M. Gaubert tiene mucha razon al desenvolver las consecuencias y aplicaciones de la frenología, si bien no en el sentido que pretende, sino en sentido diametralmente opuesto. Todos los escritores religiosos y todos los filósofos y hombres sensatos, convienen efectivamente, en que una de las consecuencias mas inevitables de la moderna frenología es la negacion de la libertad del hombre tal cual se necesita para la moralidad y responsabilidad de las acciones, ó sea el fatalismo. Ahora bien; si el fatalismo es una verdad, es preciso convenir en que la educacion moral, la enseñanza, los códigos penales, las leyes y en general todas las instituciones políticas y sociales, deben ser reformadas y modificadas, puesto que todas ellas, ó descansan inmediatamente sobre la libertad moral, ó la presuponen y se refieren á la misma. Si se admiten con Mr. Gaubert como verdaderas las afirmaciones de la frenología en su estado y pretensiones actuales, será lógico admitir tambien las consecuencias y aplicaciones prácticas que el mismo señala á esta doctrina. ¡Desgraciada humanidad el dia en que esta doctrina llegue á encarnarse en la sociedad y sirva de base á la legislacion de los pueblos! La tendencia que se nota en muchos médicos y hasta en algunos hombres públicos, á escusar los conatos y casos de suicidio atribuyéndolos siempre á enagenacion mental ¿no será tal vez el resultado y efecto de la infiltracion insensible de estas doctrinas?

Si es cierto que hay algunos frenólogos que en su laudable deseo de salvar los grandes intereses de la Religion y la moral, se esfuerzan en rebatir las fundadas

acusaciones de fatalismo que pesan sobre la frenología moderna, no lo es menos que estos esfuerzos han sido y serán por necesidad estériles. Por otra parte, las afirmaciones de los frenólogos que han tenido el valor necesario para no retroceder como otros ante las deducciones lógicas de los principios, revelan evidentemente la justicia de la acusacion. «El hombre, nos dice Brousseais, (1) tiene libertad si sus órganos del yo y de la voluntad, de los que depende esta facultad, son vigorosos; pero si son débiles, carece de aquella. Examinemos primeramente al que los tiene débiles: no será verdaderamente libre sino para las acciones indiferentes, mas no lo será para los actos importantes».

Hemos visto ya que la teoría psicológica de santo Tomás es la negacion mas radical de la frenología bajo el punto de vista de sus tendencias materialistas. Pocas palabras bastarán para convencerse de que esta oposicion entre las dos doctrinas es mayor aun si cabe, bajo el aspecto de las tendencias fatalistas de la frenología. Para cualquiera que haya saludado las obras del santo Doctor, debe estar fuera de toda duda que segun su doctrina sobre la naturaleza de las relaciones del entendimiento y de la voluntad, el primero no solamente dirige y gobierna la voluntad, sino que es la raiz y, como la razon suficiente inmediata de la libertad de esta. La universalidad de objeto y la perfeccion en el modo de obrar del entendimiento, es la razon de la libertad inherente á la deliberacion respecto de los objetos particulares: el juicio práctico del entendimiento acerca de los bienes particulares y el cono-

(1) *Curs. de Fren.* pag. 693.

cimiento de sus relaciones con el fin, llevan consigo la indiferencia, y por consiguiente la libertad de la voluntad en órden á estos mismos objetos. Así pues uno de los puntos capitales en la teoría de santo Tomás, es que el entendimiento influye sobre la voluntad por medio del conocimiento de los objetos que le presenta como buenos ó malos, dignos de ser elegidos ó reprobados, moviendo y dirigiendo de esta suerte la voluntad, la cual seria una facultad inerte y ciega sin esta direccion del entendimiento.

Otro de los puntos principales de su teoría y que viene á ser como una consecuencia del primero, es que si bien las facultades afectivas inferiores, ó sean las pasiones, pueden impulsar, mover y atraer la voluntad hacia sus actos y objetos especiales, sin embargo esto no obsta para que la parte superior del hombre, es decir, el entendimiento y la voluntad, tengan el poder y facultad suficientes para contrariar sus movimientos, dirigirlos y dominarlos. Si se esceptúan los movimientos repentinos de las pasiones que previenen toda deliberacion, estas se hallan siempre subordinadas al imperio y direccion del entendimiento y á la fuerza de la voluntad en el órden moral. Sería completamente inútil apoyar esto con textos, pues si se abre cualquiera de sus obras se tropezará á cada paso con estas afirmaciones, pudiendo añadirse que sus escritos morales no son mas que un desenvolvimiento y una aplicacion continua de estos dos puntos capitales de su doctrina moral. ¿Que nos dice ahora la frenología sobre estas bases necesarias de la libertad moral? Hélo aqui: que el entendimiento no dirige ni gobierna las facultades afectivas; que el conocimiento no entra

para nada en la direccion y enfrenamiento de dichas facultades; que las pasiones nos arrastran y dominan las mas de las veces contra nuestra voluntad; que el desarrollo escesivo en fin de las pasiones, arrastra al hombre á hacer lo que él mismo no quisiera. Y no se crea que estas afirmaciones con tendencias evidentemente fatalistas y que envuelven en sí mismas la negacion de toda verdadera libertad moral, pertenezcan solo á frenólogos de aquellos que hacen profesion de no retroceder ante las consecuencias de la frenología, siquiera estas consecuencias sean claramente materialistas y lleven consigo el anonadamiento completo de la libertad, como Brousseais; sino que estos principios se hallan profesados por los redactores de la *Revista Frenológica* publicada en Barcelona en 1852, es decir, por los partidarios menos avanzados de la frenología; por unos escritores que dedican gran parte de su obra á rebatir las acusaciones de materialismo y de fatalismo que se dirigen á esta doctrina, y á probar que no es incompatible con las prescripciones de la Religion y de la moral cristiana.

Y sin embargo, estos escritores, racionales y juiciosos cuanto puede caber en frenología, moderados y religiosos en sus tendencias y deseos personales, no han podido menos de consignar la doctrina indicada: prueba inconcusa de que los principios frenológicos gravitan con todo su peso hacia la negacion de la verdadera idea de la libertad moral del hombre. Hé aquí sus palabras: (1)

«¿Quien no sabe que las pasiones nos arrastran y

(1) *Revista Fren.* pag. 21 y sigs.

dominan las mas de las veces contra nuestra voluntad, y que nos conducen á un precipicio? ¿Cuantas veces las pasiones no se apoderan del entendimiento, de la voluntad y hasta del hombre entero?. . . . .
Desde luego se hace evidente que la parte intelectual no ilustra ni guia la parte afectiva, sino que en vez de dirigirla y gobernarla, la impulsa y la da mayor energia. La parte intelectual no es para el hombre mas que un receptáculo donde deposita y guarda los conocimientos que por medio de sus facultades innatas durante el curso de su vida ha adquirido. Pero estos conocimientos grabados en el entendimiento, no entran para nada en la direccion y enfrenamiento de las facultades afectivas. Estas, si bien es verdad que son ilustradas por la inteligencia, (antes se habia afirmado que la parte intelectual no *ilustra* la parte *afectiva*) no obstante no les dan direccion ninguna, porque cada region de la cabeza del hombre es distinta y distinto tambien su oficio y su tendencia especial. La parte intelectual no hace mas que recibir conocimientos y reflexionar sobre ellos; la parte moral querer todo lo bueno, lo justo y lo legítimo; y la parte animal, aguijoneada siempre para satisfacer sus instintos ciegos, que son sus acciones y deseos puramente animales.. .
. . . .
Siendo esto asi como realmente es, ¿como se quiere que el hombre posea una robusta libertad moral, capaz de resistir sus violentas pasiones, si la parte superior de su cabeza no está tan desarrollada comparativamente como lo están sus facultades animales? ¿No ven que el desarrollo escesivo de las facultades animales sobre las morales, le arrastran á hacer lo que él mismo no quisiera?»

Estas palabras no necesitan comentarios. Las condiciones y proporciones de libertad y por consiguiente de moralidad, dependen, segun esta doctrina, del desarrollo relativo de los órganos de las facultades animales ó sea de las pasiones, y del de la voluntad ó facultades morales, segun el lenguage frenológico. Si predominan las primeras, el hombre es arrastrado á hacer lo mismo que no quiere; la voluntad queda vencida. Si á esto añadimos que la inteligencia nada tiene que ver en la direccion de la parte afectiva del hombre, en la cual está incluida tambien la voluntad, tendremos que en último resultado la cuestion de libertad moral para los frenólogos, es una cuestion de desarrollo orgánico.

No es estraño por lo tanto que añadan despues: (1) «Por esto cuando las facultades morales son en el hombre mas grandes que los animales, tenga mucha ó poca inteligencia, su conducta será buena é intachable. Y para convencernos de esta grande verdad no tenemos mas que examinarnos á nosotros mismos y á los demas, y veremos bien pronto que *nuestros actos buenos ó malos son hijos de nuestro desarrollo cefálico*. . . . . . La voluntad pues es relativa, y nó absoluta, como han asentado algunos filósofos.»

«Las leyes morales, concluye finalmente, (2) son inherentes á la naturaleza del hombre y resultado de las facultades que le son propias. Los que las poseen en un grado grande y potente, tienen las animales dominadas y hacen el bien moral sin preceptos, y sí solo

(1) *Ibid.* pag. 25.
(2) *Ibid.* pag. 26.

por su natural propension á hacer bien. Estos hombres, como hemos dicho, no pueden hacer daño porque no están constituidos para ello. . . . .

De lo que queda dicho se desprenden estas utilísimas verdades. Que la inteligencia no es la que gobierna ni dirige los actos de la conducta del hombre; que cuando las facultades animales preponderan en un individuo á las morales, este procede casi siempre malamente.»

¿Existe mucha distancia entre esta doctrina y el fatalismo? O mejor dicho, la negacion de la libertad moral ¿no es una consecuencia inevitable de estos principios y afirmaciones? Y sin embargo, sus autores pretenden apoyarla nada menos que sobre la autoridad de san Pablo y de santo Tomás. Despues de trascribir un pasage de aquel apóstol, añaden: (1) «No fue solo san Pablo el que conoció que los sentimientos superiores eran los que avasallaban á las pasiones, sino que santo Tomás, esa gran lumbrera de nuestra Iglesia dice, que *la razon particular reside en el centro de la cabeza*, esto es, en la parte superior ó moral.»

Me contentaré con recordar en contestacion á esto, que segun saben muy bien los hombres versados en su doctrina, en el lenguaje de santo Tomás, *la razon particular*, no es la razon que se identifica y se denomina comunmente inteligencia, ó en otros términos, que no es lo que él mismo llama entendimiento y razon, sino que es uno de los sentidos internos, á los cuales unicamente pueden señalarse lugares determinados y nó á la razon universal ó sea el entendimiento: este, segun

(1) *Ibid.* pág. 23.

la expresion cien veces repetida por el mismo santo Doctor, es una potencia que no se ejerce mediante ningun órgano corporal, la cual por lo mismo solo reside y se recibe como en su propio sujeto en la misma sustancia del alma.

Esto nos lleva naturalmente á deshacer otra grave equivocacion en que incurrieron los citados escritores relativamente á santo Tomás.

Tratando mas adelante de sincerar á la frenología de las tendencias materialistas que se le imputan por el mero hecho de establecer que todas las facultades del hombre se ejercen y manifiestan mediante órganos corporales, aducen para apoyar su doctrina las palabras de santo Tomás.

«Santo Tomás, (1) lumbrera de la Iglesia, genio privilegiado. . . . . . no pudo menos en sus relevantes dotes de reconocer la verdad de la proposicion que sustentamos. Sus obras filosóficas y morales, altamente notables bajo cualquier concepto que se les mire, abundan en pruebas de lo que acabamos de decir, y echan con su autoridad el sello á lo que la observacion y reflexion naturales nos han dado á conocer.

Trascribirémos con gusto algunos de sus principales pasages á fin de que nuestra tarea quede cumplidamente llenada, y las personas mas escrupulosas y timoratas pierdan enteramente todos sus temores y escrúpulos respecto de una de las principales bases en que la frenología descansa, y se convenzan de la falsedad y temeridad con que por algunos ha sido acusada de materialista la sublime doctrina del filó-

(1) *Ibid.* pág. 200 y sigs.

sofo de Tiefembrun. *Quædam vero potentiæ sunt in conjuncto, sicut in subjecto; sicut omnes potentiæ sensitivæ partis, et nutritivæ. Destructo autem subjecto, non potest accidens remanere. Unde corrupto conjuncto, non manent hujusmodi potentiæ actu, sed virtute tantum manent in anima sicut in principio vel radice. Et sic falsum est quod quidam dicunt, hujusmodi potentias in anima remanere, etiam corpore corrupto: et multò falsius quod dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.* (1)

Para disipar el error que aqui se pretende establecer atribuyendo á santo Tomás una doctrina que es precisamente la antitesis de su verdadero pensamiento, bastará copiar las palabras que preceden inmediatamente á las citadas por los autores de la Revista Frenológica. Pregunta el santo Doctor en dicho artículo, «si todas las potencias del alma permanecen en ella despues de separada del cuerpo: *Utrum omnes potentiæ animæ remaneant in anima à corpore separata;*» y responde que todas las potencias del alma se comparan ó refieren á sola el alma como á su principio. Mas entre estas potencias, algunas se refieren á sola el alma como á su sujeto, como son el entendimiento y la voluntad; y estas potencias es necesario que perseveren en el alma despues de destruido el cuerpo.

Pero hay otras potencias que residen en el conjunto, es decir, en la persona humana completa, ó sea el compuesto del alma y cuerpo como en su sujeto ade-

(1) 1.ª P. Q. 77. A. 8.

cuado y propio, como son todas las potencias do la parte sensitiva etc.

Es evidente por lo tanto que lejos de pretender santo Tomás que *todas las facultades* del hombre residen y se ejerzen mediante órganos corporales, esceptua por el contrario terminantemente las facultades del órden intelectual puro, cuales son el entendimiento y la voluntad, de las cuales afirma que residen en sola el alma; infiriendo de aqui que permanecen en el alma separada por lo mismo que no dependen ni se reciben en el cuerpo, al paso que las sensitivas no pueden permanecer sino virtualmente y como en potencia; pero nó en cuanto á su actual ejercicio ni sus operaciones, puesto que para ello dependen del cuerpo y sus órganos sin los cuales no pueden ejercer sus funciones propias.

Estas sencillas reflexiones bastan para juzgar lo que añade la citada Revista al hacerse cargo del silencio de santo Tomás con respecto á las facultades intelectuales. «El mismo Doctor Angélico que en el lugar citado mas arriba, omite hablar de las facultades intelectuales como teniendo su asiento en el cerebro, ó mejor, sus órganos de manifestacion en él, completa su accion en otra parte y viene tambien en sosten de la doctrina frenológica en lo que alli la dejara manca.

La razon de esta diferencia consiste unicamente en que segun las doctrinas del santo, solo constituye el intelecto ó la facultad abstracta ó la esencia misma del alma, por decirlo así, que recibe las impresiones é impulsos de las facultades, y raciocina y escoge entre unas y otras: para él es como si dijeramos la vo-

luutad, el yo, que constituye la esencia del alma. . . . . Por lo qué, dice en otro lugar (1) consecuente á lo que sentó en el antes citado, y apoyando como allí las doctrinas frenológicas: *Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis intellectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quæ sunt imaginatio et vis memorativa et cogitativa.*»

Remitimos al lector al capítulo mismo que se cita en el pasage, bastante oscuro por cierto, que acabo de trascribir; y allí verá que nada absolutamente tiene que ver con la doctrina que se proponen deducir del mismo los que le aducen en su apoyo, y que solo prueba lo que mas de una vez hemos dicho ya, á saber, que segun santo Tomás, las facultades sensitivas requieren órganos corporales; y ademas que el ejercicio de las facultades intelectuales, va siempre precedido y acompañado en el hombre del ejercicio de las sensitivas. En este sentido dice, que «la operacion del entendimiento no puede ejercerse sin la operacion de las potencias corpóreas,» que son las dichas facultades sensibles á las cuales denomina corpóreas, nó porque sean cuerpos, sino porque dependen de órganos determinados en el ejercicio de sus funciones. Los que lean el citado capítulo hallarán consignado allí mismo terminantemente por el santo Doctor, que «el entendimiento ni es cuerpo ni virtud corpórea.»

Por lo demas este modo de interpretar el pensamiento de santo Tomás es digno de los que afirman «que segun las doctrinas del santo, solo constituye

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 3.° Cap. 84. núm. 9.

el intelecto la facultad abstracta ó la esencia misma del alma,» y que «para él es como si dijesemos la voluntad, el yo, que constituye la esencia del alma.» Puede decirse que aquí hay tantos errores como palabras, y desafiamos á los escritores de la Revista frenológica, á que nos presenten en las numerosas obras del santo Doctor un solo texto en que diga que el entendimiento es la esencia misma del alma, ni mucho menos que sea equivalente á la voluntad, y menos todavía que la voluntad y el yo, sean una misma cosa: y constituyan la esencia del alma.

Utrum essentia animæ sit ejus potentia, pregunta en la primera parte de la *Suma Teológica;* (1) y contesta: *Respondeo dicendum, quod imposibile est dicere quod essentia animæ sit ejus potentia.* etc. Al hablar despues de las potencias del alma, enumera entre ellas la voluntad, cuya naturaleza, atributos y relaciones con el entendimiento examina en seguida en una cuestion que comprende cuatro artículos. No contento con lo que habia dicho antes, al tratar en especial del entendimiento vuelve á proponer otra vez la cuestion: *Utrum intellectus sit aliqua potentia animæ;* y contesta: *Respondeo dicendum, quod necesse est dicere secundum præmissa, quod intelectus sit aliqua potentia animæ et non ipsa animæ essentia.*

En las Cuestiones Disputadas (2) pregunta, si en el hombre la voluntad es potencia distinta del apetito sensitivo, que es en donde residen segun él, las facultades afectivas inferiores, ó sean las pasiones; y

(1) Quest. 77 art. 1.º
(2) *De Verit.* Quest. 22 art. 4.º

contesta: *Respondeo dicendum, quod voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo;* y desenvolviendo allí mismo las relaciones y diversidad de naturaleza entre las pasiones y la voluntad, señala como atributo y perfeccion especial de esta el no necesitar de órgano corporal en sus operaciones: *et hoc quidem competit ei, (voluntati) in quantum non utitur órgano corporali.*

Finalmente al proponerse mas adelante (1) la cuestion, *Utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia;* contesta: *Respondeo dicendum, quod voluntas et intellectus sunt diversæ potentiæ* etc. terminando el artículo con estas palabras: *Unde. . . . . oportet voluntatem et intellectum esse potentias genere diversas.*

Véase pues por estas ligeras pero terminantes indicaciones que seria fácil multiplicar indefinidamente, si los mencionados escritores anduvieron muy acertados al interpretar de la manera que lo hicieron el pensamiento de santo Tomás. Es muy peligroso y generalmente espuesto á ridículas equivocaciones el pretender apoyarse sobre textos aislados de escritores cuyas obras no se han manejado bastante. Para formar idea cabal del conjunto de doctrinas y del pensamiento filosófico de santo Tomás, es preciso no solo estudiar con detenimiento sus numerosas obras, sino consultar tambien los escritores que han encanecido sobre ellas para interpretar y desenvolver su pensamiento.

---

(1) *Ibid.* art. 10.

CAPÍTULO DIEZ Y SEIS.

Si es posible la Frenología en la Filosofía de santo Tomás.

Dos consecuencias importantes se desprenden naturalmente de las reflexiones emitidas en los capítulos que preceden.

1.ª La frenología moderna inventada por Gall, desarrollada y enseñada hoy por sus partidarios, no solo no puede apoyarse racionalmente en la doctrina de santo Tomás, sino que envuelve una oposicion directa á sus principios filosóficos, y es una negacion radical de su enseñanza sobre las facultades del hombre y sobre la libertad.

2.ª Que si se nos pidiese una definicion de esta frenología que se enseña en nuestro siglo, responde-

riamos con M. Cerise, (1) que es «un sistema frenológico que niega virtual y realmente todas las verdades en virtud de las cuales se distingue el hombre de los animales; que este sistema es hostil á la moral, contrario á todos los datos generales de la psicología; que es por consiguiente malo y falso y una inmoralidad á la par que un error; y que el trabajar en combatirlo y anonadarlo, es á la vez una obra de fé y una obra de ciencia.»

Aqui se presenta una cuestion que no carece de interes. ¿La filosofía de santo Tomás rechaza todo sistema frenológico? ¿Es posible alguna frenología en el círculo de su doctrina?

No hay para que insistir mas sobre la contradiccion que existe entre su doctrina y la frenología reinante, considerada lo mismo en sus principios que en sus tendencias. Empero si se quiere apellidar con este nombre el estudio y conocimiento conjetural de las inclinaciones y pasiones de la parte sensible, no menos que de las facultades de la sensibilidad que se refieren á la percepcion de los objetos, en este caso la doctrina filosófica del santo Doctor no es incompatible con algun sistema frenológico.

Hemos visto ya que segun él, todas las potencias ó facultades sensibles, bien sean afectivas como las pasiones, bien perceptivas como los sentidos esternos é internos, obran y realizan sus funciones con dependencia de órganos corporales. Luego en algun sentido y en tesis general, es posible el estudio y conocimiento de dichas facultades por medio de sus órganos. Sin

(1) *Exam. Crit. del sistema fren. pag.* 12.

embargo, cuando se desciende del terreno de la posibilidad al terreno práctico y de la existencia, se tropezará con la dificultad siempre subsistente de determinar los órganos particulares correspondientes á estas diversas facultades ó potencias; y con lá dificultad mayor aun de determinar las condiciones de desarrollo de estos órganos como indicios y manifestaciones de la intensidad de las fuerzas ó potencias, y el grado de influencia que el desarrollo escesivo ó diminuto de uno ó mas órganos, puede ejercer sobre los demas. Es preciso tener en cuenta tambien, que no es absolutamente incontestable que la energía ó vigor de una facultad esté en razon directa del desarrollo material del órgano, ó si se quiere, de su magnitud; y hasta puede defenderse que en la doctrina de santo Tomás, la energia se halla en relacion mas inmediata con las cualidades y disposicion del órgano que con su magnitud y desarrollo material.

Esta dificultad de conocêr y determinar los órganos de las facultades sensitivas y sus relaciones recíprocas, grande ya en sí misma aun cuando se reduzcan á un número bastante limitado con santo Tomás, creceria y se haria insuperable para los que pretenden multiplicar indefinidamente estas facultades. Esta es sin duda la razon porque el santo Doctor, mas bien considera el conocimiento de las facultades afectivas inferiores como resultado del estudio y observacion del temperamento y complexion general de la organizacion, que como resultado del conocimiento de sus órganos particulares.

Por lo que hace á las facultades de conocimiento, si bien las que pertenecen á la sensibilidad se hallan

sujetas á la posibilidad de estudio y observacion frenológica, en el sentido indicado, no puede decirse lo mismo de las que pertenecen al órden intelectual, ó sea el entendimiento, el cual constituyendo una facultad independiente de todo órgano corporal, no se halla sometido directamente á dicho estudio.

Sin embargo, como quiera que el ejercicio y funciones de los sentidos asi esternos como internos, sean condiciones previas necesarias para las funciones de la inteligencia, y como las operaciones de esta van siempre acompañadas del ejercicio de aquellos, principalmente de la imaginacion, es preciso reconocer la posibilidad de llegar de una manera remota ó indirecta al conocimiento de la facultad inteligente por medio del estudio de los órganos materiales y especialmente de aquellos que corresponden á las facultades de la sensibilidad interna. Negar que la bondad y perfeccion de la imaginacion y en general una conveniente organizacion del cerebro, determina de alguna manera é influye sobre la bondad y perfeccion de la inteligencia, sería ponerse en manifiesta oposicion con la observacion y la esperiencia de todos los dias. Empero es necesario al mismo tiempo guardarse con cuidado de multiplicar la inteligencia, considerándola dividida en otras tantas potencias ó facultades cuantas son las aptitudes en órden á diferentes objetos. Si es cierto que se observa en los individuos diversidad de aptitudes intelectuales en órden á diferentes ramos del saber humano, no lo es menos que las causas propias ó inmediatas de esta diversidad de aptitudes nos son desconocidas, y que en caso de referirla á la organizacion corporal, nunca debe hacerse en un sentido

directo, como si las funciones de la inteligencia se ejerciesen mediante órganos materiales, sino solo indirectamente, segun que las condiciones de organizacion por parte del cerebro, órgano general de las facultades perceptivas de la sensibilidad interna, y la consiguiente aptitud relativa de estas facultades en órden á sus propios objetos, pueden influir en la determinacion de la diversidad de aptitudes por parte del entendimiento.

¿No vemos por otra parte que la lesion de los órganos cerebrales y la consiguiente perturbacion de las facultades sensibles, lleva consigo la perturbacion y trastorno de las funciones intelectuales? Luego es conforme á la razon y á la esperiencia el admitir por parte de las facultades de la sensibilidad interna, alguna influencia remota é indirecta en la determinacion de las condiciones de la inteligencia. Por esta razon y en este sentido dice santo Tomás: (1) «Aunque el entendimiento no es una potencia corporal, sin embargo su operacion no puede ejercerse en nosotros sin la operacion de las potencias corpóreas, como son la imaginacion, la facultad memorativa y la cogitativa; y de aqui es que impedidas las operaciones de estas facultades por alguna indisposicion del cuerpo, se impide tambien la operacion del entendimiento, como se vé en los frenéticos, los aletargados y otros. Por esto es tambien que la buena disposicion del cuerpo humano contribuye para la aptitud en órden á entender.»

Nótese aqui de paso, que por la palabra *vis cogitava*,

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 3.° Cap. 84.

santo Tomás no quiere significar la facultad de pensar ó la *potencia pensadora* propiamente dicha, que pertenece al entendimiento y se identifica con él. Conformándose con el lenguaje de su época, llama *vis cogitativa* á uno de los sentidos internos, el mismo que en los animales se llama *estimativa,* y que en el hombre recibe la denominacion de cogitativa y tambien de razon particular, *ratio particularis;* porque procediendo del mismo principio vital de que procede el entendimiento, que es el alma racional, y en virtud de la subordinacion inmediata y de la afinidad que tiene con la inteligencia, adquiere cierta elevacion sobre la pura estimativa de los animales. La potencia estimativa en los animales sirve para percibir lo útil ó nocivo de los objetos sensibles singulares, como la oveja que viendo el lobo, huye de él porque lo aprende como contrario: lo que llama santo Tomás potencia ó facultad cogitativa, es esa misma estimativa y tiene el mismo oficio y objeto; pero con la facultad de hacer alguna especie de comparacion entre dichos objetos; facultad que participa á causa de su aproximacion y afinidad con el entendimiento.

« La que se llama *estimativa natural* en los otros animales, (1) en el hombre se dice *cogitativa*, la cual conoce estas razones de conveniente ó nocivo por cierta especie de comparacion. Por eso se llama tambien *razon particular*, á la cual los médicos señalan órgano determinado, á saber, la parte media de la cabeza, pues es comparativa de las cosas singulares, como la *razon intelectual* es comparativa de las cosas ó ideas universales.»

(1) *Sum. Theol.* 1.ª Parte Cuest. 78. Art. 4.

«La cogitativa, añade luego, (1) tiene esa eminencia en el hombre, nó por lo que es propio de la parte sensitiva, sino por cierta afinidad y aproximacion á la razon universal á manera de cierta refluencia de esta sobre aquella. Asi es que no son facultades diversas la estimativa y la cogitativa, sino la misma mas perfecta que en los otros animales.»

Otro punto capital que es preciso no perder de vista para determinar las bases y condiciones del sistema frenológico que cabe en la filosofía católica de santo Tomás, es que el estudio y conocimiento de las facultades afectivas inferiores que pertenecen á la sensibilidad, debe restriugirse á las mismas consideradas como *inclinaciones* ó propensiones, sin estenderse jamás al terreno del ejercicio y existencia de las acciones. El estudio de la complexion física y de la organizacion de un individuo, puede revelarnos en él una inclinacion mas ó menos enérgica hacia la ira ó cualquiera otra pasion; podremos reconocer, si se quiere, en este individuo, un desarrollo mayor ó menor de los órganos de la *destructividad*, de la *adquisividad* etc. usando el lenguage de los frenólogos; pero será siempre antifilosófico y anticristiano el pasar de la facultad como *inclinacion* á la misma considerada en sus actos y funciones actuales, y mas contrario aun á la filosofía y á la Religion el pretender que el desarrollo de estos órganos menoscaba y destruye la responsabilidad moral de las acciones á que inclinan dichas facultades.

La razon de esta restriccion trascendental, se halla

(1) *Ibid.* ad 5.m

en que las facultades afectivas inferiores están subordinadas á la parte superior del hombre. Asi es que en la doctrina del santo Doctor, la voluntad dirigida por el entendimiento, ayudada y robustecida por la educacion moral y los auxilios que indica y suministra la Religion revelada, puede vencer y dominar las pasiones de la sensibilidad, cualquiera que sea la energia de sus inclinaciones y el desarrollo de sus órganos de manifestacion. La voluntad, la educacion, la costumbre, el ejercicio de la virtud adquirida y practicada á la sombra de la Religion, pueden hacer que las operaciones del hombre sean completamente contrarias á las indicadas por las condiciones de su organizacion.

«Las pasiones, dice santo Tomás, (1) por muy vehementes que sean, no son causa suficiente de la eleccion; pues aquellas mismas pasiones de que se deja llevar el hombre incontinente siguiéndolas por su eleccion, son las que resiste el continente ó virtuoso, sin dejarse llevar de ellas.»

«El hombre, añade despues, (2) tiene el poder de juzgar y la facultad de formar juicio discretivo de todas las cosas que puede obrar, ya sea en cuanto al uso de las cosas esteriores, ya sea en órden á consentir ó repeler las pasiones internas.»

«Es evidente por lo tanto y comprobado por la esperiencia, concluye, (3) que semejantes ocasiones sean esteriores ó interiores, no son causa necesaria de la eleccion, puesto que el hombre puede obedecer

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 3.º Cap. 85.
(2) *Ibid.* núm. 9.
(3) *Ibid.* núm. 13.

ó resistir á ellas por medio de la razon. Sin embargo, son muchos los que siguen tales inclinaciones naturales, y pocos, esto es, solos los sábios, los que no se dejan llevar de las ocasiones de obrar mal ni siguen las inclinaciones naturales.»

Resumiendo todo lo consignado en el presente capítulo, resulta con toda evidencia no solo que la frenología fundada por Gall y enseñada hoy por los frenólogos, se halla en oposicion directa con la filosofía católica de santo Tomás, sino que la única frenología racional y el único sistema frenológico que cabe dentro del círculo de su doctrina filosófica, debe apoyarse sobre las bases siguientes:

1.ª La dificultad práctica de determinar en particular el número y condiciones de los órganos correspondientes á las diferentes y multiplicadas facultades del hombre, el efecto relativo y recíproco del desarrollo mayor de los unos respecto de los otros, y la relacion que existe entre este desarrollo y la energía de la fuerza vital que se manifiesta por medio de dichos órganos, constituye necesariamente á la frenología en la clase de los estudios meramente *conjeturales* y de pura probabilidad.

2.ª Este estudio de las facultades humanas por medio de la observacion de la organizacion, conjetural y de pura probabilidad como es, debe limitarse si se trata de las facultades del órden puramente intelectual, á un conocimiento *indirecto* y *general*, toda vez que careciendo dichas facultades de órganos propios de manifestacion, solo es posible apreciarlas en sentido frenológico por sus relaciones con las facultades del órden sensible.

3.ª El entendimiento y la voluntad que son las únicas facultades del órden puramente intelectual, se hallan separadas de las facultades de la sensibilidad, ya sean afectivas ya perceptivas, por una diferencia primitiva y fundamental relativamente á la frelonogía, en atencion á que las primeras no exigen órganos materiales para la realizacion de sus funciones propias, al paso que las segundas dependen en sus manifestaciones de órganos materiales y no pueden ejercer sus funciones sin ellos.

4.ª El estudio y conocimiento de las facultades afectivas inferiores y en general de todas las facultades que se refieren á las pasiones, debe quedar limitado á las mismas como meras *inclinaciones*, sin estenderse nunca á sus manifestaciones actuales y reales; porque cualquiera que sea el grado de energía de dichas facultades y el desarrollo orgánico al cual correspondan y mediante el cual se revelen, pueden ser contrariadas, vencidas y dominadas por el entendimiento y la voluntad, la educacion, la virtud y los auxilios que enseña y suministra la Religion.

Sobre estas bases se concibe como posible un sistema frenológico que sin ser hostil á la Religion y á la moral, sea al propio tiempo racional y filosófico. La primera y segunda constituyen á la frenología en la clase de estudios esencialmente conjeturales y de mera probabilidad, y demuestran que son absolutamente infundadas las pretensiones científicas con que se presenta la frenología enseñada hoy en las escuelas y en los libros. La tercera y la cuarta destruyen radicalmente las tendencias materialistas y fatalistas que envuelve esa misma frenología, tendencias sobre

que se hallan fundadas las graves acusaciones que pesan hoy con sobrada razon sobre la doctrina frenológica.

CAPÍTULO DIEZ Y SIETE.



Unidad del principio vital en el hombre.

Voltaire, abusando del ascendiente que adquiriera sobre un siglo tan sensualista como frívolo y superficial en todo lo concerniente á las altas ciencias metafísicas, se atrevió á estampar las siguientes palabras: (1) «santo Tomás en su cuestion 75 y siguientes, dice que el alma es una forma subsistente *per se;* que está toda en todo; que su esencia se distingue de su potencia; que hay tres almas vegetativas, á saber, la nutritiva, la aumentativa, la generativa, ... que el alma racional es una forma inmaterial en cuanto á

(1) *Dicc.* Art. Ame.

las operaciones y material en cuanto al ser: santo Tomás escribió dos mil páginas de esta fuerza y claridad; así es el ángel de las escuelas.»

Con semejantes intérpretes, no es de estrañar que el siglo de Voltaire y de la Enciclopedia, haya mirado á santo Tomás y su filosofía con el desprecio y necias calificaciones que se le han tributado á porfía. Seria de todo punto increible á no tener en cuenta la historia de las aberraciones del espíritu humano asi en el órden científico como en el órden moral, que se hayan podido escribir semejantes palabras en un siglo en que la multiplicacion de libros y la abundancia de bibliotecas, colocaban á cualquiera en estado de manifestar y poner de relieve á la faz de todo el mundo, las groseras equivocaciones y la mala fé del filósofo de Ferney. Solo teniendo en cuenta la dictadura literaria tan inmerecida como universal de este escritor, es como puede uno darse razon de las apreciaciones tan estravagantes como inexactas que se han emitido y se emiten aun en nuestros dias en órden á la doctrina filosófica de santo Tomás.

Por lo dicho hasta aqui, puede reconocerse en qué sentido ciertamente muy distinto del que pretende insinuar Voltaire, enseña santo Tomás que el alma está toda en todo el cuerpo, y que su esencia y sustancia se distingue de su potencia, es decir, de sus facultades; como puede reconocerse tambien la fé que merece el filósofo francés cuando atribuye al santo Doctor una doctrina diametralmente opuesta á sus expresas y repetidas afirmaciones; á saber, que el *alma racional es material en cuanto á su ser*.

Por lo que hace á la acusacion relativa á la division

ó multiplicacion de almas vegetativas, no merece otra contestacion que remitir al patriarca del filosofismo del pasado siglo y sus amigos, á las cuestiones mismas citadas por él, en donde verán que la nutritiva, la aumentativa y la generativa, no son tres almas vegetativas, sino tres potencias, tres facultades, tres fuerzas, tres manifestaciones del alma vegetativa, única en su sustancia: porque para santo Tomás las potencias y manifestaciones vitales no son el mismo principo vital sustancial, ó sea la misma sustancia del alma, sino propiedades procedentes de la misma y radicadas en ella, pero sin identificarse con su sustancia, á la manera que las hojas proceden del árbol y radican en su tronco sin ser el mismo tronco.

Tan lejos está santo Tomás de admitir tres almas vegetativas, que en las mencionadas cuestiones dedica un artículo para probar que en el hombre no obstante la variedad de funciones vitales que en él se observan, vegetativas ó nutritivas, sensitivas, é intelectuales, no existe mas alma que la racional, la cual siendo forma sustancial del hombre, es el único principio de todas las funciones vitales que en él se manifiestan; doctrina que vamos á trascribir y desenvolver á continuacion, nó para refutar la falsa aseveracion de Voltaire que no merece el honor de ocuparse de ella seriamente, sino por la importancia que en sí misma encierra y mas especialmente por las íntimas relaciones y aplicaciones que contiene relativamente al Sthalianismo y al Vitalismo moderno.

Platon opinó (1) que en un solo cuerpo habia di-

---

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Quest. 76 Art. 3.°

versas almas, distintas segun la diversidad de órganos, á las cuales atribuye diferentes funciones de la vida; afirmando que la fuerza nutritiva reside en el hígado, la concupiscible en el corazon, la perceptiva en el cerebro.

Aristóteles en el Lib. 3.° *De An.* reprueba esta opinion en lo que se refiere á aquellas partes del alma que en sus operaciones usan de órganos corporales, fundando esta impugnacion en que en los animales que viven despues de divididos, se observan en cada una de las partes divididas, diversas operaciones del alma, como sentido y apetito; y esto no sucederia si los principios de las operaciones del alma fuesen diferentes por parte de su esencia, y colocados cada uno en diferentes partes del cuerpo. Por lo que hace á la fuerza intelectiva, parece dejar en duda si se halla separada de las otras partes del alma en cuanto al lugar, ó solo segun nuestro modo de concebir.

La opinion de Platon podria ciertamente sostenerse, si se admitiera que el alma se une al cuerpo, nó como forma sino como motor, segun pensaba Platon. Pues no resulta inconveniente alguno de que un mismo sujeto movil sea movido por diversos motores, principalmente si mueven segun diferentes partes.

Empero una vez admitido que el alma se une al cuerpo como forma, ya es absolutamente imposible que en un mismo cuerpo haya muchas almas diversas segun su sustancia ó esencia; lo cual puede manifestarse por tres razones.

Primeramente, porque el animal que tuviera muchas almas, no sería *uno* verdaderamente; pues ningun ente es uno sino por razon de una forma, de la cual re-

cibe la determinacion de su ser: y el principio del ser y de la unidad de la cosa, es el mismo. Luego si al hombre le conviniera el ser viviente por razon de una forma, á saber, el alma vegetativa, por otra el ser animal, á saber, por la sensible, y por otra, ó sea la racional, el ser hombre, resultaria que el hombre no sería *uno* verdaderamente. . . . .

En tercer lugar, se prueba que es imposible esta pluralidad de almas; porque esperimentamos dentro de nosotros que cuando una operacion del alma es muy intensa, impide las demas: lo cual no succderia si el principio de todas estas acciones no fuera uno mismo por parte de la esencia y sustancia.

Se debe decir por lo tanto que en el hombre una misma alma numericamente, es sensitiva, intelectiva y nutritiva.

De qué modo sea posible esto, podrá concebirse facilmente si se atiende al modo de diferenciarse entre sí, que conviene á las especies y esencias de las cosas: pues se observa que sus diferencias se constituyen y manifiestan segun la razon de mas perfecto ó menos perfecto. Vemos que en la escala colectiva y progresiva de los seres, las cosas animadas son mas perfectas que las inanimadas; los animales mas que los plantas; los hombres mas que los animales irracionales, y en cada uno de estos géneros observamos tambien diversos grados. Por eso Aristóteles asimila las especies de los seres naturales á los números, los cuales se diferencian en especie segun la adicion ó sustraccion de la unidad; y en el Lib. 2.° *De Ani.* compara las diferentes almas á las especies de figuras, de las cuales la una contiene las otras, como el pentágono contiene el tetrágono y le

escede. De un modo análogo el alma intelectiva contiene virtualmente lo que contiene el alma sensitiva de los brutos y la nutritiva de las plantas. Asi pues como una superficie que tiene la figura de pentágono, no es tetrágona por medio de una figura, y pentágona por medio de otra distinta, puesto que seria superflua la figura tetrágona, toda vez que se halla contenida en la pentágona, asi tampoco puede decirse que Sócrotes es hombre con una alma, y animal con otra diferente, sino por medio de una sola alma, única é idéntica.»

Bien se reconoce por estas últimas palabras que no se habia escapado al santo Doctor la dificultad bastante grave á primera vista, que presenta su doctrina, siendo como es preciso en ella referir á un mismo principio vital y á una sola sustancia, funciones tan multiplicadas y diversas entre sí, como son las pertenecientes á la vida vegetativa, á la vida sensible y á la intelectual. Esta dificultad pierde la mayor parte de su fuerza con la plausible y no menos elevada solucion que aqui desenvuelve el mismo, fundada sobre las relaciones que la razon y la esperiencia nos revelan en la gradacion de los seres; y si estas ideas y esta solucion no disipan completamente toda oscuridad por parte del entendimiento, debe buscarse la razon de esto en la ignorancia en que nos hallamos relativamente á las esencias íntimas de las cosas, y en especial del principio vital de las plantas y del alma sensitiva de los animales.

Por otra parte, para todo hombre acostumbrado á meditar sobre los problemas de la ciencia, es demasiado cierto que la oscuridad é ignorancia sobre el cómo

de una cosa, no es un motivo racional para negar su existencia. ¿Quien es el que puede gloriarse con fundamento de conocer el origen de la luz, todas sus propiedades y su esencia íntima? Y sin embargo nadie puede dudar de su existencia.

Luego aun cuando la solucion de santo Tomás en lo relativo al modo con que el alma racional contiene en sí las almas inferiores para poder ser principio de todas las funciones vitales, no fuera tan aceptable y fundada como lo es realmente, no por eso sería menos sólida y verdadera su solucion con respecto al punto principal del problema, ó sea la existencia de la unidad sustancial del alma en el hombre. Esta unidad es una consecuencia necesaria de la doctrina antes establecida relativamente á la union del alma racional con el cuerpo como forma sustancial del mismo. Asi es que todas las razones y pruebas aducidas anteriormente en apoyo de la mencionada doctrina, no menos que los inconvenientes que lleva consigo la opinion contraria que solo reconoce entre el alma y el cuerpo la union del motor con el movil, vienen á corroborar la afirmacion presente, es decir, la existencia de un solo principio vital en el hombre.

Por lo demas y prescindiendo de estas pruebas indirectas, basta reflexionar sobre la doctrina contenida en el pasage que se acaba de trascribir, para convencerse de la solidez que encierra esta afirmacion. La unidad específica de la naturaleza humana, la unidad de la esencia humana, resultado de la union del alma racional y del cuerpo, unidad de esencia que el sentido comun nos indica y revela; la unidad personal del hombre como compuesto é integrado en su sub-

sistencia por el alma y el cuerpo, cuya negacion lleva consigo los mayores absurdos; hé aquí el fundamento ontológico y puramente racional de esta afirmacion. El hombre ó sea el compuesto del alma racional y del cuerpo, constituye una especie determinada en la escala de los seres, distinta de todas las demas; es *una* naturaleza, y su esencia tiene una unidad tan perfecta á lo menos, si ya no es superior, como la unidad que compete á la naturaleza de un animal irracional. Y sin embargo es incontestable que todo esto es incompatible con la multiplicidad de almas en el hombre, y que con semejante hipótesis la unidad sustancial de la naturaleza humana, lejos de ser igual ni superior á la que conviene á los brutos, será necesariamente inferior. Porque si en el hombre existen dos principios vitales diferentes segun su sustancia, es decir, una alma racional y otra alma sensitiva, el hombre no será *una* sustancia, ni *una* naturaleza, sino antes bien dos sustancias, dos naturalezas completamente diferentes, subsistentes cada una de por sí y completamente independientes; puesto que el alma sensitiva junto con el cuerpo se basta á sí misma para formar una sustancia completa y subsistente en los brutos. En todo caso, será preciso reconocer, á lo menos, que la unidad de naturaleza en el hombre sería inferior á la unidad de naturaleza en los irracionales, puesto que en aquella se constituirá la naturaleza por la union del cuerpo con una sola alma, mientras en este ademas del cuerpo habria dos almas distintas esencial y sustancialmente.

¿Y como salvar tampoco la unidad personal del hombre con semejante hipótesis? La razon de acuerdo

con el sentido y hasta con el lenguage comun, nos dice que el individuo ó la persona humana, no es ni el cuerpo solo ni el alma racional sola, sino que abarca y contiene á los dos. Si el alma sensitiva pues, es una forma distinta realmente y segun su sustancia de la racional en el hombre; luego cuando esta alma racional sobreviene y se une al cuerpo, hallará ya constituido un supuesto perfecto, ó sea una sustancia con subsistencia completa como lo son los demas animales: luego de la union del alma con el cuerpo resultarán dos seres independientes entre sí y dos subsistencias completas; una, la persona humana, y otra, el supuesto animal, que si no recibe el nombre de persona, solo es por no ser naturaleza intelectual, sin que por eso deje de ser sustancia y subsistencia completa, como lo es el caballo, como lo es una planta y como lo son hasta los cuerpos inanimados. Luego desde el momento que se sale de las afirmaciones de santo Tomás negando la unidad sustancial del principio vital en el hombre, se destruye y aniquila la idea filosófica de la personalidad humana.

Si abandonando el campo de la ontología pura, descendemos al terreno de la observacion psicológica, hallamos nuevas é irrefragables pruebas en apoyo de esta doctrina. ¿No nos enseña esta observacion de los fenómenos internos, que la conciencia íntima en la cual y con la cual percibimos dentro de nosotros las sensaciones y demas funciones de la vida animal, es la misma con la cual y en la cual percibimos las operaciones puramente intelectuales? Y si el principio de las primeras es distinto real y esencialmente del principio de las segundas ¿como se salva la unidad perso-

nal, la unidad del yo, la identidad de la conciencia que se estiende igualmente á las funciones vitales de la sensibilidad y á las de la inteligencia y voluntad? Afirmar pues que en el hombre existe un alma sensitiva análoga á la de los brutos, una sustancia distinta de la sustancia del alma racional; señalar un principio para las operaciones sensitivas en que el hombre conviene y se asemeja á los animales, y otro para las funciones puramente intelectuales, equivale por un lado á negar la unidad propia de la naturaleza humana y de su personalidad, atribuyendo al hombre una unidad inferior á la que se halla en otros seres inferiores, y es destruir al propio tiempo la unidad é identidad de la conciencia del yo humano, poniéndose en abierta contradiccion con los fenómenos que la misma nos revela.

La mutua dependencia y relaciones que se observan entre las diferentes y variadas funciones vitales del hombre, constituye un argumento no menos poderoso, y una prueba no menos sólida en favor de la doctrina del santo Doctor sobre este punto; y esto sin sacar el problema del terreno psicológico. Sencilla es, frecuente, y al alcance de todos se halla la esperiencia, que nos revela la influencia que el ejercicio intenso de una facultad ejerce sobre la debilidad simultánea y relativa de las demas funciones vitales. El hombre que ocupado seriamente de un objeto se entrega á profundas meditaciones, apenas siente y esperimenta lo que pasa á su alrededor, hasta el punto de que no pocas veces ni siquiera se apercibe de la existencia de funciones de la sensibilidad ejercidas durante su meditacion científica; y lo

que es mas aun, el esceso de intensidad en el ejercicio de las facultades intelectuales, no solo refluye sobre las funciones de la sensibilidad, sino tambien sobre las de la vida vegetativa ó nutritiva que por su naturaleza tienen menor afinidad con las de la inteligencia. ¿Quien ignora que las tareas científicas prolongadas y en un grado notable de intensidad, influyen de una manera demasiado sensible sobre la nutricion, la secrecion, la absorcion y sobre las demas funciones que directa é indirectamente se refieren á la vida vegetativa?

Y no debe perderse de vista que la eficacia y solidez del raciocinio apoyado sobre estos hechos, aparecen mas de bulto y la prueba se hace mas concluyente, cuando se reflexiona que esta refluencia y variaciones de intensidad en las funciones vitales del hombre, no se limita á las superiores respecto de las inferiores, sino que se estiende igualmente á estas. La escitacion é intensidad de las funciones vitales inferiores tanto sensitivas como vegetativas, influyen de una manera mas ó menos visible sobre las del órden intelectual. Los hombres que se dejan arrastar de pasiones inmoderadas y que se entregan con esceso á los placeres de la vida sensual y vegetativa, no son ciertamente los mas á propósito para trabajos intelectuales que se revelen en elevadas especulaciones científicas: la esperiencia enseña que el desarrollo escesivo de las facultades inferiores y la continuacion é intensidad de sus funciones, no se realizan sino á espensas de la intensidad de las funciones puramente intelectuales.

Semejante variacion relativa de intensidad, que es

ya una verdad respecto de las facultades del hombre consideradas en sí mismas y como meras facultades, se manifiesta de una manera incontestable en las mismas cuando se las considera funcionando actualmente: pues nadie ignora que el ejercicio actual intenso de una facultad de la sensibilidad, es incompatible con la intensidad de la operacion de la inteligencia ejercida simultáneamente.

Con razon pues, y con razon profundamente filosófica echa mano santo Tomás de este fenómeno esperimental, para establecer la unidad é identificacion sustaucial del principio vital en el hombre. La existencia en este de una sola alma que, superior por su naturaleza á la sensitiva y vegetativa de los animales y plantas, contiene virtualmente sus perfecciones como una esencia mas perfecta en la escala de los seres contiene en sí la perfeccion de la especie inferior, es lo único que puede suministrar una esplicacion satisfactoria y filosófica á la vez, de este fenómeno atestiguado por el sentido íntimo. Si las facultades de la vida vegetativa, de la vida sensitiva y de la vida racional, aunque distintas entre sí, radican en una sola é idéntica sustancia, es decir, en el alma racional forma sustancial del hombre, se concibe y esplica facilmente la recíproca refluencia de dichas facultades y la intensidad relativa en el ejercicio actual de sus funciones; pero desde el momento que se supone que el alma vegetativa ó el principio vital de las funciones vegetativas en el hombre es una sustancia distinta del alma sensitiva, ó que esta á su vez es una sustancia diferente de la sustancia del alma racional, será preciso reconocer que no se

posible esplicar de una manera satisfactoria ni siquiera plausible, la existencia del indicado fenómeno de conciencia.

Si se nos dice que para dar razon de este fenómeno basta la existencia en el cuerpo de las diferentes almas, y su union en el mismo y por el mismo, yo contestaré á esto; 1.° que la simple coexistencia de dos cosas no lleva consigo la influencia real y física de la una sobre la otra, influencia que es preciso reconocer entre las diferentes facultades del hombre y mas todavía entre sus funciones actuales. 2.° Que la union de esas almas diferentes sustancialmente en el cuerpo por la sola coexistencia en el mismo, sobre ser una hipótesis gratuita, á nada conduce y es una peticion implícita de principio; puesto que se trata de saber precisamente de qué manera, una vez admitida la hipótesis de ser sustancias distintas, pueden tener en el cuerpo una union tan íntima y perfecta que sea suficiente para dar razon de la mutua dependencia y estrecha relacion de las facultades y operaciones entre sí.

Por otra parte, y si bien se reflexiona, es muy poco filosófico referir la union de las almas al cuerpo; pues como lo notó ya con mucha oportunidad el santo Doctor, mas bien deberia decirse que el alma contiene y une al cuerpo, y nó que este contiene y une las almas. *Non potest dici quod uniatur per corporis unitatem, quia magis anima continet corpus et facit ipsum esse unum quam é converso.* (1) «El alma, añade en otra parte, (2)

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.* Cuest. 32. Art. 1.°

está en el cuerpo conteniéndole y no como contenida por él:» *anima enim est in corpore ut continens et non ut contenta.*

Alberto Magno habia hecho ya tambien la misma observacion, conforme en un todo no solo á la razon sino á la esperiencia, puesto que esta nos revela que la separacion del alma del cuerpo, es la que da origen y determina la disolucion de este y la separacion de sus partes unidas antes y contenidas pòr el alma á fin de que formasen un todo continuo. «No puede decirse que lo que une dichas almas que se suponen distintas, sea el cuerpo; porque el cuerpo lejos de contener y unir las almas, mas bien debe decirse que el alma es la que une y contiene al cuerpo; y prueba de esto es que cuando el alma se separa del cuerpo en la muerte, al punto comienza este á perder la union y continuidad de sus partes.» (1)

Pondré fin á este capítulo con otras dos pruebas de santo Tomás que no son mas que una aplicacion y desenvolvimiento de la doctrina consignada en el pasage antes citado.

«Del mismo principio (2) recibe una cosa su ser y su unidad, pues la razon de *uno* sigue la razon de ente. Luego recibiendo cualquiera naturaleza el ser de su forma, de la misma recibirá tambien la unidad: luego si se suponen en el hombre muchas almas como formas diversas, el hombre no será ya *un* ente, sino muchos. Ni bastaria para salvar la unidad en el hombre, el órden de las formas entre *sí*; porque el ser uno con

(1) *Oper.* T. 3.° Lib. 1.° Trat. 2.° Cap. 15.
(2) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.° Cap. 58.

unidad de órden no es ser uno propiamente, pues la unidad de órden es la menos perfecta de las unidades.

Ademas; si segun la opinion de Platon, el hombre no es una cosa compuesta de cuerpo y alma, sino el alma sola que usa del cuerpo; ó esto se entiende solamente del alma racional, ó de las tres almas, si se admiten tres, ó de dos de ellas. Si se entiende de las tres ó de las dos, síguese que el hombre no es una naturaleza sino dos ó tres, pues será tres almas, ó á lo menos dos. Mas si se entiende esto de sola el alma racional, de modo que se quiera significar que el alma sensitiva es la forma del cuerpo, y que la intelectiva que usa del cuerpo animado ya y constituido sensible, es lo que constituye el hombre, se sigue que no se podrá decir con verdad que el hombre es animal sino una cosa ó naturaleza que usa de un animal; ni tampoco diremos que siente, sino que usa de una cosa que siente: inconvenientes que manifiestan la imposibilidad de que existan en nosotros tres almas diferentes en su sustancia, la inteligente, la sensitiva y la nutritiva.»

Creo inutil despues de lo dicho dar mayor desenvolvimiento á esta doctrina aduciendo los raciocinios y pruebas con que el santo Doctor la establece en otros muchos lugares de sus obras. Tan sólida en sus principios, como verdadera, fecunda y científica en sus consecuencias y aplicaciones, la afirmacion del santo Doctor no puede menos de presentarse como muy racional y filosófica á los ojos de toda inteligencia elevada, teniendo entre otras la ventaja de hallarse basada sobre el elemento ontológico, y apoyada y confirmada á la vez por el elemento empírico.

San Agustin á quien algunos pretenden convertir á toda costa en partidario de las teorías psicológicas de Platon y del ontologismo puro, habia enseñado la misma doctrina que santo Tomás con respecto á este punto. Léase con atencion el siguiente pasage, y será facil reconocer que en esta materia como en tantas otras, su pensamiento es idéntico al del Angélico Doctor; pues reconoce y profesa abiertamente la influencia y causalidad del alma racional no solo en los fenómenos de la vida sensitiva y de la intelectual, sino tambien en los que se refieren á la vida vegetativa ó nutritiva en que el hombre conviene con las plantas, la vitalidad interna, la nutricion, crecimiento, generacion etc.

Hæc igitur (anima humana) primo, quod cuivis animadvertere facile est, corpus hoc terrenum ac mortale præsentia sua vivificat, ... alimenta per membra æqualiter, suis cuique redditis, distribui facit; congruentiam ejus modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo. Sed hæc etiam homini cum arbustis communia videri queunt. . . . . . . Ascende itaque alterum gradum, et vide quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestiorque vita intelligitur. . . . Intendit se anima in tactum, et eo calida, frigida, áspera, lenia, dura, mollia, levia, gravia sentit atque dijudicat. . . . . Ergo attollere in tertium gradum qui jam est homini proprius; et cogita memoriam non consuetudine inolitarum, sed animadversione atque signis commendatarum ac retentarum rerum innumerabilium, tot artes opificum, agrorum cultus, extructiones urbium, variorum ædificiorum ac moliminum multimoda miracula; inventiones tot signorum, in litteris,

in verbis, in gestu. . . . . . . vim ratiocinandi et excogitandi, fluvios eloquentiæ, carminum varietates, etc. (1) (XVI.)

(1) *De Quant. An.* Cap. 33.

CAPÍTULO DIEZ Y OCHO.



La teoría de Stahl y la doctrina de santo Tomás.

Uno de los efectos mas inmediatos y aparentes de la filosofía cartesiana en razon á sus tendencias anti-tradicionales favorecidas en su desarrollo por el espíritu de libre exámen que se estendiera y propagara con rapidez por toda la Europa, fue el olvido y la ignorancia casi completa de la doctrina y afirmaciones de la antigua filosofía cristiana. El Cartesianismo que, como hemos visto ya, es una filosofía que gravita inevitablemente y con todo su peso hacia el Sensualismo y el Idealismo, es sobre todo una filosofía anti-tradicional y por lo mismo anticristiana. Si se le considera en sus principios y afirmaciones mas capitales, su tendencia con raras escepciones es siempre á separarse

de la filosofía cristiana enseñada por los Padres de la Iglesia y en especial por san Agustin y santo Tomás: si se le mira en su desarrollo y sus causas determinantes mas inmediatas y poderosas, hallamos al *libre exámen* del siglo XVI y de la Reforma, negacion radical y absoluta del Cristianismo y de sus tendencias filosóficas: si se le considera en fin por parte del que le dió su nombre siendo su principal promovedor, basta abrir cualquiera de sus escritos, para reconocer que el gran cuidado y el deseo dominante del padre del Cartesianismo, era echar en olvido y desterrar para siempre del campo de la filosofía todo lo escrito por los antiguos filósofos. Tal vez pudiera entrar para algo en esta pretension de Descartes el temor de que se descubrieran sus plagios; pues es bien sabido que este celebrado escritor tuvo el estraño y particular acierto de separarse de la filosofía antigua en la parte sólida, cristiana y verdadera que contenia, para plagiar las doctrinas erróneas y las opiniones ridículas de algunos escritores anteriores á él ó sus contemporáneos. La filosofía debia olvidar el pasado y sus tradiciones segun Descartes, para emprender una direccion nueva; porque ni sus principios, ni sus afirmaciones, ni su método, encerraban la verdad: y alli estaba él para fundar una filosofía completamente nueva, para levantar el edificio todo de la ciencia desde la base hasta la cima.

Como no podia menos de suceder, estas ideas que constituian como el fondo y una de las tendencias mas características del Cartesianismo, se estendieron rapidamente con él, merced á las circunstancias especiales de la época que, como hemos visto, influyeron notablemente en el desarrollo y propagacion de

la filosofía cartesiana. De aqui el olvido y la ignorancia mas incalificable de las opiniones y doctrinas enseñadas por los antiguos filósofos, por los Padres de la Iglesia y por los doctores cristianos; ignorancia de que se resienten todavia bastante en nuestro siglo los partidarios de esa filosofía, á pesar de la reaccion en sentido contrario y de los muchos y notables trabajos literarios relativos á la historia científica de la edad media que han visto y ven cada dia la luz pública.

El problema discutido en el capítulo anterior nos ofrece un ejemplo palpable de lo que acabo de consignar. Descartes, siguiendo en esta parte las huellas de Platon, habia reducido el hombre al pensamiento descartando de su naturaleza y de su personalidad no solo el cuerpo, sino tambien los actos y funciones vitales que no pueden referirse al pensamiento. Las funciones y actos de los animales irracionales que el sentido comun de acuerdo con la razon y la ciencia, atribuyeran hasta entonces á un principio vital apellidado alma sensitiva, principio que habia sido mirado siempre, cualquiera que fuese el nombre con que se le designase, como una fuerza distinta superior á la materia y al movimiento mecánico que esta puede recibir, ofrecía una dificultad insuperable y constituia un argumento poderoso é insoluble en contra de su opinion. El jefe del Cartesianismo no se desconcierta por eso: si no puede soltar el nudo, le cortará; porque es preciso ante todo evitar la inconsecuencia cuando es demasiado palpable y evidente. Es preciso eludir la dificultad á toda costa, y el reformador de la ciencia humana, *el gran padre de la verdadera filosofía,* pasando por encima

del sentido comun, descubre y afirma que los animales no son otra cosa que *puras máquinas* sujetas al movimiento mecánico como otra porcion cualquiera de la materia: los filósofos de todas las edades pasadas se han equivocado groseramente: todo el género humano ha sido un imbecil al creer que los animales eran unos seres *vivientes*.

Increible parece que afirmacion tan absurda y ridícula hallara eco entre hombres sensatos: ello es cierto sin embargo que fue abrazada por muchos de los entusiastas partidarios del Cartesianismo, y que la razon de los que no la abrazaron abiertamente contemporizó con ella, abandonando y hasta olvidando casi completamente la teoría verdaderamente filosófica de santo Tomás sobre este punto. Prueba incontestable de esta ignorancia, es el ruido y sensacion que produjo en el mundo literario el animismo de Stahl.

Este célebre médico obró una verdadera revolucion en la filosofía á últimos del siglo XVII y principios del siguiente, enseñando que los fenómenos de la vida y sus diferentes funciones, solo podian esplicarse por la presencia de un solo principio vital, es decir, una fuerza particular y propia de los seres organizados, distinta de la materia y del movimiento mecánico, dotada de la facultad de producir y dirigir á un fin determinado las diferentes funciones y operaciones en que se revela y conserva la vida de los seres organizados. Ya fuese reminiscencia de la doctrina de los Escolásticos, ya fuese efecto del estudio y observacion, Stahl parece que enseñaba respecto del hombre la misma doctrina que santo Tomás. Para él el alma inteligente no solo es el principio de las deter-

minaciones morales é intelectuales del hombre, sino tambien de todas sus funciones vitales, las cuales se hallan subordinadas al principio inteligente.

¿Hay aqui alguna cosa que no haya sido enseñada ya de antemano por santo Tomás? Nada absolutamente: y sin embargo Stahl fue mirado en su tiempo, si no como el fundador del vitalismo intelectual, á lo menos como el fundador del animismo que refiere todas las funciones y fenómenos vitales del hombre á sola el alma racional; y lo que es mas estraño aun, es que no falten todavia en nuestro siglo hombres sensatos y no menos instruidos por otro lado, que aprecian bajo este punto de vista las doctrinas de Stahl. Véase como se expresan los redactores de la *Enciclopedia del siglo XIX:* (1)

«Stahl por el contrario, apareciendo en una época en que la filosofía cartesiana habia hecho justicia de la multitud de fuerzas, principios, causas ocultas, archeas, á los cuales se acostumbraba referir cada fenómeno en particular, coronó el bello edificio que habia levantado con mas lógica de lo que comunmente se cree, por la intervencion incesante del alma racional, á la cual refirió como á su causa general todos los actos de la vida.»

Si los redactores de la *Enciclopedia* hubieran leido los escritos de santo Tomás; si hubieran tenido presente su doctrina consignada en el capítulo que precede, se habrian abstenido sin duda de estampar estas palabras. Alli habrian visto que algunos siglos antes que viniera al mundo Stahl; que mucho antes de

(1) Tom. 3.° Art. Anim.

que *la filosofía cartesiana hiciera justicia de la multiplicidad de fuerzas y principios*, santo Tomás habia enseñado ya y desarrollado el animismo de Stahl en todo su rigor y en lo que tiene de verdadero y sólido; y que si en algo se distingue del animismo del filósofo aleman, es en lo que este contiene de exagerado y gratuito.

En efecto; si damos crédito á algunos de los escritores que se han ocupado de las doctrinas de Stahl, y apesar de la oscuridad de lenguage y de ideas que reina en la esposicion de su sistema, parece que este filósofo concedia á todos los seres vivientes, nó un principio vital cualquiera, sino una fuerza ó alma inteligente; pues indica con bastante claridad que solo de esta manera puede esplicarse la armonia que se observa en las diferentes funciones, y la convergencia de las mismas y de los diversos actos de la vida á un fin determinado.

Si el médico de Anspach hubiera estudiado el animismo de santo Tomás, ó se hubiera atenido á sus doctrinas, habria visto que no era necesario admitir una inteligencia propia y subjetiva en el alma de los brutos y mucho menos en la de las plantas, para señalar la razon suficiente de esa convergencia armónica de las facultades y funciones vitales á un fin determinado. En la Razon Suprema, principio y fin del universo y de todas sus partes, hubiera hallado el fundamento filosófico para descender á la esplicacion de este fenómeno. Esa Razon Suprema que estableció las leyes del mundo físico, que no vienen á ser otra cosa en el fondo que la direccion práctica de los seres al órden armónico y general del mundo, realizacion

esterna y manifestacion de la idea divina: esa Razon Suprema que comunicó á los seres corpóreos é inanimados la tendencia é inclinacion á perseverar en la existencia y resistir, á lo menos pasivamente, á su disolucion; esa misma es la que dotando al alma de los brutos del conocimiento imperfecto que se manifiesta en ellos por medio de las facultades perceptivas de la sensibilidad, ó sea por medio de los sentidos esternos é internos, los dotó al propio tiempo de la inclinacion é instinto, ó si se quiere, voluntad animal, correspondiente y en armonia con el modo imperfecto de conocer que poséen: porque, es preciso repetirlo con santo Tomás; la *inclinacion* de cada naturaleza se halla en relacion necesaria y directa con la perfeccion de esta naturaleza y consiguientemente con la perfeccion de conocimiento: si la voluntad es una inclinacion racional, universal y superior al apetito sensitivo ó inclinaciones de la parte animal y sensitiva, no es por otra causa sino porque la voluntad es la *inclinacion* que sigue y corresponde á la *inteligencia*, mientras que el apetito sensitivo es la *inclinacion* que sigue y corresponde á los *sentidos*.

Dirigir alguna cosa á un fin determinado, envuelve esencialmente el conocimiento de este fin por parte del dirigente. Luego solo el hombre que tiene conocimiento propio y perfecto del fin como tal, conociendo como conoce la relacion de los medios con el fin, puede dirigirse á sí mismo y sus acciones á un fin determinado. Los seres inanimados y las plantas que carecen de todo conocimiento, deben carecer por lo mismo de direccion activa al fin; pero no por eso carecen de direccion pasiva, pues la Razon Suprema de Dios que

les ha comunicado una naturaleza y un modo de ser determinado, les comunica tambien una direccion determinada, ó si se quiere, una inclinacion á los fines convenientes á su naturaleza. Los animales irracionales que se hallan entre estos seres y el hombre, participan en algun modo de la direccion activa y pasiva: conociendo los objetos por medio de los sentidos y aprendiéndolos como convenientes ó no convenientes, poséen tambien la facultad de dirigirse y tender á ellos, ó huir y apartarse de los mismos; pero esta facultad en vez de ser electiva y regida por la deliberacion, es por el contrario necesaria é instintiva. Asi es que en rigor, mas bien les compete la direccion pasiva que la activa, pudiendo decirse que son dirigidos al fin por la Razon Suprema que les determina este fin como á los seres inanimados, pero mediante la actividad y fuerza inherente al alma sensitiva de que se hallan dotados.

Stahl debió buscar por lo tanto la razon primera y remota de la armonia y convergencia de las funciones vitales de los brutos en la Razon Suprema, y la razon inmediata y próxima, en el conocimiento imperfecto que poseen, ó en las facultades perceptivas de la sensibilidad.

En conformidad á su doctrina, Stahl debia admitir y admitia en efecto, segun algunos, en el hombre, ademas del alma racional, principio de las operaciones puramente intelectuales y morales, otro principio para las funciones de la vida animal, es decir, otra alma sensitiva inteligente. Esta dualidad, sobre ser una hipótesis gratuita y ficticia, envuelve tambien el inconveniente de poner en el hombre dos almas inteligentes, inconveniente que hicieron resaltar al

tiempo mismo de la aparicion de esta hipótesis, Hoffman y sobre todo Leibnitz, que estrechando á Stahl con su poderosa lógica, le obligó á modificar su asercion concediendo la estension y la materialidad á esta segunda alma inteligente.

Resulta de lo espuesto hasta aquí, que en el animismo de Stahl debe distinguirse lo que constituye el punto capital y como el fondo del sistema, de lo relativo á la aplicacion y desenvolvimiento del mismo. El fondo del sistema y su parte mas importante, es la afirmacion de que las funciones de los seres organizados no pueden atribuirse al movimiento mecánico; que los animales no son máquinas, como pretendian los cartesianos; que aquellas funciones debian referirse á una fuerza vital distinta y superior á la simple materia y al movimiento; y por último la afirmacion tambien, segun algunos, de que todas las funciones vitales del hombre, vegetativas, sensitivas, é intelectuales se referian á sola el alma racional como á su único principio vital. La aplicacion particular que Stahl hacia del animismo, aparte de la dualidad que segun algunos admitia en el hombre, consistia en conceder al alma de los brutos una inteligencia análoga á la del hombre, mediante la cual se pudiese dar razon de la convergencia armónica de sus funciones vitales hacia un fin determinado.

Luego el animismo de Stahl en lo que contiene de sólido y verdadero, lo mismo que en lo relativo á la unidad del principio vital en el hombre, ó sea á la afirmacion de que todas las funciones vitales de este por variadas y diferentes que aparezcan entre sí, proceden y tienen su origen en el alma racional, habia

sido enseñado por santo Tomás. Lo que este no había enseñado sin duda, es que fuera preciso conceder á los brutos alma inteligente, para dar razon de la armonía de sus funciones vitales. Luego el animismo de Stahl pertenece á santo Tomás en lo que tiene de verdad, y solo pertenece al médico aleman en su aplicacion errónea y en lo que tiene de exagerado. Los que han apellidado pues á Stahl inventor del animismo, lo mismo que los que consideran la aplicacion al hombre del animismo rigurosamente unitario, como un descubrimiento suyo, manifiestan no poseer muy profundos conocimientos sobre la historia de la filosofía.

CAPÍTULO DIEZ Y NUEVE.

El Vitalismo y la teoría psicológica de santo Tomás.

Un célebre escritor contemporáneo cuyas obras revelan una razon filosófica elevada y nada comun, escritor que ha penetrado en las profundidades de la alta filosofía de santo Tomás, ha consignado las siguientes palabras relativas á la importancia trascendental que envuelve la teoría del santo Doctor sobre la naturaleza del hombre, y á los errores á que da origen necesariamente la negacion de esa teoría.

«Desde que la filosofía puramente racional, dice el ilustre Raulica, (1) ó la *razon filosofica*, desconociendo

---

(1) *La Razon Catol. y la Razon filosof.* Conf. 2.ª

el principio de que *el alma y el cuerpo del hombre son dos sustancias que se completan mutuamente por su union, no teniendo mas que un solo y mismo ser y no formando sino un compuesto sustancial,* no miró al hombre mas que como un compuesto accidental, el alma y el cuerpo como dos sustancias completas cada una en sí misma, teniendo cada cual su ser á parte y sus propias operaciones; la razon filosófica se vió obligada á imaginar *leyes, sistemas y combinaciones* para esplicarse la concordia maravillosa con que las sensaciones llegan al alma y con que se reproducen las voliciones en el cuerpo; y de esto los tres famosos sistemas que los modernos han renovado bajo el nombre de *armonía preestablecida, de causas ocasionales, de influencia física.*»

Un origen análogo debe señalarse al vitalismo de la filosofía moderna. Despues que Descartes y su escuela hicieron del hombre un compuesto accidental, reduciendo la union del alma con el cuerpo á una relacion entre el motor y la cosa movida; una vez reducido el hombre al simple y puro *yo pensante,* era preciso esplicar mecánicamente todas las demas funciones distintas del pensamiento, no obstante que el sentido comun del género humano las habia mirado hasta entonces como funciones y operaciones de un órden distinto y superior al simple movimiento de la materia, es decir, como funciones vitales. Descartes y su escuela sin arredrarse ni detenerse ante las consecuencias que lleva consigo semejante teoría, se esforzaron en persuadirse á sí mismos y al género humano, que las diferentes especies de animales eran otras tantas máquinas mas ó menos complicadas, y que en el hombre las funciones distintas del *pensamiento*

que se habian mirado siempre como vitales, eran el producto de leyes mecánicas.

Empero la fuerza de la evidencia y del sentido comun es y será siempre superior á las aberraciones de los filósofos. De aqui es que mientras la humanidad seguia creyendo en la existencia de la sensibilidad de los brutos y en la vitalidad de las acciones distintas del pensamiento, que se ejercen en el cuerpo y con el concurso del cuerpo humano, los filósofos á su vez, pasados los primeros movimientos de entusiasmo por las doctrinas cartesianas, participaron de las mismas convicciones del género humano, y abandonando esas hipótesis tan irracionales como gratuitas volvieron sus ojos hácia el vitalismo.

Pero este vitalismo no podia ser el vitalismo racional de santo Tomás, no podia ser el animismo enseñado por el santo Doctor respecto del hombre; porque el Cartesianismo habia trastornado la base sobre que descansa lógicamente este animismo. Una vez negada la unidad sustancial de la naturaleza y personalidad del hombre como compuesto de alma y cuerpo, los que quisieron conservar las tradiciones del espiritualismo sin chocar al propio tiempo con el sentido comun como lo hicieron Descartes y su escuela, debian llegar y llegaron en efecto, á una especie de vitalismo que puede decirse inventado unicamente para salvar las apariencias. Tal es el vitalismo que podemos apellidar *moderado*, enseñado por los que admiten en el hombre entre el principio pensante y el cuerpo, otro principio distinto, una fuerza vital intermedia que sirva de origen y de esplicacion á la vez de los fenómenos que se revelan en la vida orgánica y

animal del hombre y que no pueden referirse directamente al pensamiento. Asi despues del *mecanismo* de Boerhaave, vemos aparecer en la filosofía las *petits archees* de Van-Helmont, la *sensibilidad general* de Bordeu, el cual pretendia esplicar los fenómenos vitales admitiendo ademas de dicha sensibilidad general, pluralidad de *sensibilidades propias*, es decir, tantas sensibilidades, cuantos son los diferentes órganos del cuerpo. El sistema de la *irritabilidad* profesado por Haller, no es otra cosa en el fondo que un esfuerzo tambien para llegar á la esplicacion de la economia animal por medio de una fuerza vital intermedia entre el alma racional y el cuerpo.

El argumento principal sobre el cual pretende apoyarse este vitalismo moderado y semiespiritualista, es la diversidad que ofrecen en el hombre los fenómenos vitales. En el hombre, nos dicen, las operaciones intelectuales y las sensaciones van acompañadas de la conciencia, mientras que otras funciones vitales como la nutricion, la circulacion de la sangre, la absorcion etc. no se hallan sometidas al testimonio y percepcion de la conciencia: luego el alma racional no puede ser el principio de la segunda clase de funciones.

Esta objecion está muy lejos de tener la importancia científica que algunos le conceden, y es preciso reconocer que su fuerza es mas aparente que real. En primer lugar, es bastante probable que muchas de esas funciones orgánicas, ó mejor dicho, de la vida vegetativa, que son consideradas comunmente como estrañas absolutamente á la conciencia, no lo son tanto como se cree; porque si bien no tenemos conciencia

actual de las mismas, no es imposible que esto proceda, de que al ponerlas obramos en fuerza de la costumbre y hábito adquirido, pero no porque no hayan estado acompañadas de conciencia en su existencia anterior y en su desarrollo primitivo. En todo caso y aun cuando fuesen enteramente estrañas á la conciencia, siempre será inexacto y no muy lógico el deducir de esto su independencia absoluta del alma racional. La observacion concienzuda y profunda de los fenómenos y movimientos de la vida, nos descubrirá que el dominio de nuestra alma sobre los fenómenos vitales abarca un círculo mucho mayor de lo que se piensa comunmente cuando no se ha reflexionado debidamente sobre estas materias; y que su influencia se estiende á no pocos movimientos de esos que se apellidan instintivos y que solo una filosofía superficial puede considerar como independientes completamente del alma humana. La manifestacion y como reproduccion sensible de las pasiones en el cuerpo, es uno de los muchos fenómenos que se apellidan necesarios é instintivos, y sin embargo reflexionando seriamente sobre ellos, no será dificil reconocer que estos movimientos tienen una dependencia incontestable y muy marcada del alma. El terror, la alegria repentina, la envidia y otras pasiones, se manifiestan instantáneamente en el cuerpo por medio de movimientos mas ó menos perceptibles; empero estas mutaciones corporales que apellidamos instintivas, no son tan independientes de la voluntad y conciencia de nuestra alma como se cree. ¿Quien no ha encontrado en la sociedad hombres que saben dominar estos movimientos esteriores, y en los cuales la fuerza de voluntad en combinacion con el

hábito adquirido, llega á ser bastante poderosa para modificar profundamente esas tendencias instintivas, disimulando completamente sus pasiones interiores, y hasta determinando por parte del cuerpo movimientos contrarios á la pasion interna? La facilidad y perfeccion con que los grandes actores producen, suspenden y modifican estas manifestaciones esternas de las pasiones, es una prueba mas del dominio é influencia que el alma ejerce sobre muchos movimientos de los que se denominan necesarios é instintivos.

Meditando pues sobre la multiplicidad y complicaciones de los fenómenos de la vida; analizando con cuidado sus cambios y relaciones, no será difícil persuadirse que la energía y actividad del alma llega por caminos poco conocidos hasta los menores movimientos de la vida que los vitalistas apellidan orgánica, y que su influencia traspasa los límites que la escuela vitalista pretende señalarle.

Hé aquí como se expresa sobre este punto un hombre que al estudiar los fenómenos que acabo de indicar, y al analizar filosóficamente las deducciones á que se prestan estos datos suministrados por la observacion y la esperiencia, no ha podido menos de reconocer las ventajas que el animismo de santo Tomás presenta, cuando se le compara con el vitalismo.

«La existencia del hombre, dice Mr. Jourdain, (1) abraza un gran número de hechos de los cuales no tenemos conciencia al presente cuando se realizan, pero que han sido ilustrados por la conciencia en otro tiempo: tales son los hechos de hábito. En el actual estado de

(1) *Filosof. de Sto. Tom.* Lib. 3.° Cap. 5.°

desenvolvimiento de nuestras facultades, caminamos y hablamos sin pensar en ello y, por decirlo así, ciegamente; sin embargo, cuanta prevision y cálculo cuestan al niño estos mismos actos desapercibidos hoy y tan fáciles para nosotros. Las operaciones de esta clase dependen evidentemente del alma, con igual título que las determinaciones voluntarias realizadas con madura deliberacion; asi es que todos los hombres se las atribuyen sin hesitacion, por mas que una repeticion frecuente haya debilitado el sentimiento que tenian de las mismas en su origen.

En oposicion á los hechos de costumbre, otros fenomenos reunidos en general bajo el nombre de *instinto*, ofrecen de particular que escapan hoy y parecen haber escapado siempre á la conciencia, sin que la memoria nos recuerde una época en que los realizásemos libremente. La naturaleza de la causa que los produce puede dar lugar á dudas serias; sin embargo tambien aqui encuentro que se debe establecer una distincion importante.

Entre los hechos de instinto se hallan muchos con dependencia del alma. Asi el que el niño ejecute todos los movimientos necesarios á la succion; que en el instante en que recibo una buena noticia, se dilate mi semblante, ó que se cubra de mortal palidez en caso contrario; que al tiempo de caer estienda el brazo hácia adelante para guardar equilibrio y preservarme; hé aquí actos de instinto de los cuales no tiene conciencia el alma en el momento en que se realizan, que no ha meditado ni calculado, y que se ejercen por sí mismos, por decirlo así. Y no obstante todo esto, por instantáneos y rápidos que sean, no de-

jamos de ejercer sobre ellos una influencia muy real. Asi yo puedo suspenderlos ó producirlos por un efecto de mi voluntad. Véase con qué perfeccion se llega á imitar en la escena, los gestos y la fisonomía que indican las grandes pasiones. Véase en sentido contrario, cómo un hombre dueño de sí mismo, sabe encerrar dentro de su corazon la alegria, el dolor, el odio, el amor. ¿Será que no esperimenta estos sentimientos? Sin duda que no; pero sabe impedir que se manifiesten al esterior ¿Será que el artista dramático esperimenta las pasiones que expresa? De ninguna manera; masordena á su cuerpo el expresarlas, y su cuerpo obedece. Lo mismo sucede en otros muchos casos: no tenemos conciencia de la operacion en el momento que estamos bajo la presion del instinto; pero tenemos el poder, sea de renovar el acto con conciencia y libertad, sea de comprimirlo. La conclusion que de esto debe sacarse es muy sencilla; y es que todos los actos de esta categoria, aunque no se hallan generalmente acompañados de conciencia, proceden sin embargo de la potencia motriz del alma. ¿Como podria sin esto el alma sustituirse á la causa desconocida de las operaciones instintivas, cualquiera que ella sea? ¿Como podria, ya realizarlas ella misma con una perfeccion desesperante, ya suspenderlas completamente? El alma no ejerce este poder sobre lo que pasa fuera de ella en los objetos esteriores que tienen su naturaleza propia y se hallan sometidos á leyes particulares: supongamos que el principio del instinto tenga igualmente una existencia á parte: este principio debe desenvolverse á su manera, y el alma á la suya, sin que esta tenga la facultad ni de suspenderlo ni de reemplazarlo;

sin que impida y sin que ejecute por sí misma los actos que aquel tiene la mision de realizar.»

Es preciso convenir en vista de las reflexiones hasta aqui consignadas, que la escuela vitalista ha exagerado la independencia de las funciones de la vida orgánica relativamente á la conciencia; que las relaciones de aquellas con esta son mas íntimas de lo que generalmente se afirma, y que en todo caso es muy poco conforme á la razon y al análisis concienzudo de los fenómenos esperimentales, el negar toda influencia de la vida y actividad de nuestra alma sobre las operaciones instintivas y las funciones de la vida vegetativa, por el solo hecho de no estar acompañadas muchas veces de conciencia actual y esplícita. ¿Se quiere otra prueba mas de la exactitud de esta conclusion? Sigamos analizando los datos que nos suministra la observacion.

Nadie ignora la fuerza poderosa del hábito y la costumbre, para fortificar, contrariar, disminuir y modificar en diferentes sentidos las inclinaciones ó necesidades inherentes á nuestra naturaleza. No sin razon se ha dicho que el hábito constituye una segunda naturaleza; porque en efecto, la repeticion de actos llevada hasta cierto grado, determina en nosotros una disposicion enérgica, hasta el punto de repetir y poner acciones análogas sin que vayan acompañadas del sentimiento íntimo de su existencia, sin que poseamos conciencia de ellas. Asi como caminamos muchas veces sin pensar que caminamos, así tambien ejercitamos otros muchos movimientos y tambien acciones sujetas y capaces en si mismas de moralidad sin conciencia esplícita de las mismas, en fuerza del hábito prece-

donte y de la costumbre adquirida. La energia de la conciencia y la viveza del sentimiento de la accion, suelen estar por lo general en relacion con el esfuerzo del alma. De aqui la lucha y los esfuerzos supremos que nos vemos precisados á hacer para suspender é impedir los movimientos de una pasion cualquiera, cuando en virtud de la costumbre precedente, hemos adquirido una propension enérgica á la repeticion de actos determinados.

Por el contrario, si en vez de contrariar estos movimientos por medio de la reflexion y libertad, el hombre continúa repitiendo los actos á que le arrastra la pasion, vigorizada ya por el hábito, este se fortifica poco á poco, y la disposicion á la repeticion de actos análogos se sobrepone insensiblemente á la voluntad y á la reflexion. Y lo que debe notarse especialmente, es que la viveza del sentimiento interno de estos movimientos se debilita á proporcion que mas se arraiga en nosotros el hábito que influye en su existencia. Los primeros desarrollos de la pasion van acompañados por lo regular de conciencia bastante enérgica: con el tiempo y cuanto mas se repiten los actos se debilita gradualmente esta energía de la conciencia, hasta llegar á estinguirse completamente en algunos casos. Puede decirse que la ley general que se observa en este fenómeno, es que la viveza de la conciencia y la existencia del sentimiento de la accion, está en razon inversa de la fuerza del hábito.

Apliquemos ahora este análisis y las leyes que se acaban de indicar á aquellos fenómenos de la vida orgánica ó vegetativa, que parecen mas independientes de la conciencia, y que la escuela vitalista considera

como estraños enteramente á la actividad de nuestra alma, las funciones de la nutricion, digestion etc. Por una parte, estos actos que participan de las condiciones de los hechos instintivos, pueden considerarse tambien como hechos de hábito, toda vez que semejantes funciones llevan consigo una repeticion de actos, no solo igual, sino muy superior á la que se encuentra en el ejercicio de aquellas facultades que se hallan sometidas á la conciencia de una manera directa y sensible. Por otro lado, estos movimientos son el efecto y la expresion de inclinaciones y necesidades inherentes á nuestra naturaleza, que pueden calificarse de primitivas y esenciales. Es evidente que cuanto mayor es la inclinacion o necesidad fundamental sobre la cual ejerce su influencia el hábito, bastará menor desarrollo de este y menor repeticion de actos para debilitar y oscurecer el sentimiento interno que los acompaña en su origen. Y si en los actos de las pasiones y en los movimientos esternos, como el hablar y caminar, que se hallan en relacion inmediata con la conciencia y la libertad, no se necesita el trascurso de mucho tiempo para que lleguen á ejecutarse sin conciencia esplícita, ¿con cuanta mayor razon y facilidad sucederá esto, tratándose de esas inclinaciones ó necesidades fundamentales, primitivas y esenciáles, á quo se refieren las funciones de la nutricion, la digestion y otras análogas?

Pero hay mas aun: á diferencia de las funciones de las facultades intelectuales y morales, en que la repeticion de actos no comienza hasta que la naturaleza y la personalidad han adquirido cierto y determinado desarrollo, lo cual no se verifica sino despues

del trascurso de algunos años; y en las que la repeticion de los mismos actos solo tiene lugar á intérvalos mas ó menos largos, las funciones vitales del primer género comienzan con la existencia misma del hombre; y lo que sobre todo no debe perderse de vista, es que la repeticion de sus actos se verifica cada hora, cada minuto, cada instante. Nada estraño sería por lo tanto, que cuando el hombre llega á adquirir la conciencia esplícita de sus acciones y á darse cuenta de su personalidad, la actividad del alma ejerciendo continuamente y sin cesar por espacio de algunos años funciones que se refieren á necesidades fundamentales, primitivas y esenciales de la naturaleza, hubiera producido en virtud de estas condiciones una disposicion tan enérgica á la repeticion de actos análogos por parte de los órganos que sirven á estas funciones, que aquella ya no se halle en estado de darse cuenta de su propia actividad relativamente á esa clase de funciones vitales.

Luego aun considerado en el órden psicológico y esperimental el fundamento sobre que se apoya el vitalismo para negar y prescindir del animismo de santo Tomás, dista mucho de ser tan sólido y concluyente como se pretende. Cualquiera que haya seguido con atencion el análisis que precede, no tendrá dificultad en reconocer que es muy poco conforme á la naturaleza y condiciones de las leyes que rigen los fenómenos vitales llamados instintivos, separarlos enteramente de la conciencia; y sobre todo que es muy poco filosófico hacer de la conciencia la medida precisa y rigurosa de la influencia y actividad del alma. Tan lejos está de ser lógica esta afir-

macion, que antes por el contrario todo nos induce á pensar, en conformidad á los hechos y reflexiones que quedan consignadas, que la influencia y actividad de nuesta alma puede llegar mas lejos que su conciencia directa y esplícita.

Ahora conviene añadir, que si las reflexiones que preceden son suficientes para que se reconozca la debilidad é impotencia del grande *Aquiles* de los partidarios del vitalismo, del *único* argumento que aducen en favor de su sistema, esa debilidad é impotencia pueden decirse completamente demostradas, si de los fenómenos de la vida orgánica pasamos á los de la vida puramente intelectual.

En efecto: á poco que se reflexione sobre los fenómenos de la vida puramente intelectual y las condiciones especiales de los mismos, no nos será muy difícil persuadirnos que existen en nosotros manifestaciones de la actividad intelectual de que no tenemos conciencia; y que en todo caso, la conciencia que poseemos respecto de algunos fenómenos de la vida intelectual es tan difícil é imperfecta, que estos fenómenos deberian ser colocados en la misma línea en que los partidarios del vitalismo colocan los fenómenos de la vida orgánica ó vegetativa que suponen independientes del alma racional. Prescindiendo de la opinion no del todo infundada de los que atribuyen al alma una actividad ó accion permanente, de la cual ciertamente no tenemos conciencia; ¿quien se atreverá á afirmar que posée la conciencia de la multiplicidad de actos tanto de parte del entendimiento como de la voluntad, que los metafísicos señalan para la deliberacion? Bien puede decirse que sucede con estas manifestaciones de

la actividad intelectual una cosa análoga á la que dejamos indicada con respecto á no pocas funciones de la vida orgánica: estos actos existen y constituyen ciertamente nuestra deliberacion, pero el hábito y la frecuencia por una parte, y por otra la sucesion rápida é instantánea de los mismos, son causa de que los confundamos en una conciencia comun y general, por decirlo así, y solo por un esfuerzo poderoso de reflexion y en circunstancias dadas, podemos llegar á poseer una conciencia mas ó menos clara y esplícita de los mismos.

Entremos en otro órden de fenómenos intelectuales, y en la variedad misma de sistemas y contrariedad de opiniones en órden á la existencia y naturaleza de los mismos, hallarémos una prueba mas, de que no todos los actos y modos de manifestacion de nuestra actividad intelectual, se hallan bajo el dominio de la conciencia. Mientras unos dicen que las sensaciones proceden del alma y son funciones reales de la misma, otros pretenden que solo Dios es la verdadera causa de la sensacion. La escuela escocesa afirma que no existen en nosotros ideas intelectuales, al paso que la mayoria de los filósofos reconocen la existencia de las mismas. Entre los partidarios de estas, unos dicen que son distintas del acto intelectual: otros afirman que se identifican con la accion del entendimiento. Luego es preciso reconocer que no todos los efectos reales, ni todos los modos de accion de la vida intelectual se hallan sujetos al testimonio de la conciencia; pues solo así es posible concebir tanta diversidad de opiniones en esta materia. La conciencia nos revela aquí que existen en nosotros estos ó aquellos fenómenos intelectuales; pero no nos revela el *como* de los mismos. El

círculo pues de la accion es mas estenso que el círculo de la conciencia en la vida intelectual.

Pero hay mas aun: no es solo el modo de la accion, es la accion misma y el fenómeno intelectual lo que se escapa mas de una vez á la percepcion de la conciencia. Esta nos revela que existen dentro de nosotros sensaciones y conocimientos intelectnales; que recibimos impresiones determinadas de los objetos esteriores; que pensamos sobre este ó aquel objeto. Empero esa misma conciencia nada nos dice acerca de la naturaleza íntima de estos fenómenos: nada nos dice sobre los caminos impenetrables por donde se verifica el tránsito del órden sensible al órden puramente inteligible: nada nos dice sobre la existencia y condiciones de las primeras manifestaciones de la vida intelectual. ¿Quien puede gloriarse de tener conciencia de los primeros actos del entendimiento y de la voluntad? ¿Hay alguno que se atreva á señalarnos y esplicarnos el primer movimiento y como el despertar inicial de su inteligencia?

Luego es incontestable que ni todos los modos de accion, ni siquiera todos los actos y fenómenos de la vida intelectual, caen bajo el dominio directo, esplícito y sensible de la conciencia. Luego ó el argumento de los vitalistas no concluye nada, ó será preciso admitir tambien dos principios inteligentes.

Hasta aqui hemos hablado del vitalismo en su accepcion menos peligrosa y menos espuesta á impugnacion, que es aquel que solo admite una fuerza vital inferior al alma inteligente con el objeto de dar razon de los fenómenos de la nutricion, ó en otros términos, que admite una especie de alma vegetativa distinta de

la racional, pero sin admitir alma sensitiva distinta de esta. Los vitalistas que al admitir *una fuerza vital* distinta del alma racional, la consideran no solo como principio de las funciones indicadas, sino tambien de la sensibilidad, establecen una hipótesis que sobre ser tan gratuita é infundada como la anterior y estar sujeta á todas las dificultades que militan contra aquella, lleva consigo inconvenientes mas graves aun. Uno de estos es la imposibilidad de esplicar la unidad de la concieucia humana. Nadie puede poner en duda so pena de negar el sentido comun de la humanidad, que nuestra conciencia se estiende igualmente á las operaciones intelectuales y á las de la sensibilidad. Ahora bien; si el principio de las funciones sensitivas es una fuerza ó sustancia vital, distinta de la sustancia que es principio del pensamiento ¿como se esplica ni concibe siquiera esa unidad de la conciencia humana? Luego la esperiencia y el sentido comun nos revelan con toda evidencia, que el principio pensante y el principio sensitivo en el hombre, son idénticos en su sustancia; puesto que como observa santo Tomás, «es el mismo hombre el que percibe que entiende y que siente:» *ipse idem homo est, qui percipit, se intelligere, et sentire.*

Esta sencilla observacion nos ofrece una prueba mas de la verdad del animismo enseñado por el santo Doctor, y de la debilidad del vitalismo tomado en general y como negacion de aquel. Cualquiera que sea la opinion que se quiera adoptar sobre la naturaleza del alma sensitiva de los brutos, no se podrá negar en buena filosofía, que se distingue esencialmente del alma racional. Luego si á pesar de esta diferencia, el alma inteligente del hombre es principio de las operaciones

intelectuales, sin que esto obste para que procedan de ella al propio tiempo las funciones sensitivas, análogas y semejantes á las que esperimentan los brutos, tampoco habrá inconveniente en que su actividad se estienda igualmente á las demas funciones de la vida orgánica.

¿Que sería ahora si entraramos á examinar al vitalismo en el terreno ontológico, y si tratáramos de dilucidar este problema *á priori?* Cuanto queda consignado en favor de la unidad sustancial y personal del hombre, consecuencia inseparable de la union del alma con el cuerpo como forma sustancial del mismo; cuantos inconvenientes y deducciones peligrosas encierra la negacion de esta doctrina, y la opinion de Platon y de Descartes que reduce esta union á la union del motor al movil, union que equivale á una simple yuxtaposicion, y que solo deja á la naturaleza y personalidad del hombre una unidad accidental, todos afectan y se oponen de una manera mas ó menos directa al vitalismo; porque, lo he dicho ya: la filosofía moderna se halló arrastrada al vitalismo por las doctrinas del Cartesianismo que mientras negaba por un lado la vitalidad sensitiva á los brutos, relegaba al alma racional fuera del cuerpo en cierto modo, reduciéndola al pensamiento y estableciendo una especie de antagonismo entre la vida del alma y la vida del cuerpo por el alma.

Es incontestable pues que en el terreno ontológico y considerada la cuestion *á priori*, el animismo de santo Tomás presenta una superioridad inmensa sobre el vitalismo. Solo aquel conserva y puede esplicar de una manera racional y filosófica la unidad sustancial

de la naturaleza humana, y salvar la idea del sentido comun y de la razon relativamente á su unidad personal; mientras el vitalismo destruye, ó altera cuando menos, estos modos de unidad. Y si se habla del vitalismo sensitivo, añádese á estos inconvenientes el de no poder dar razon de la unidad é identidad de la conciencia humana en órden á las operaciones intelectuales y sensitivas. Si se tiene en cuenta ahora, que por una parte la doctrina del santo Doctor se halla apoyada tambien sobre fenómenos de observacion y sobre hechos de sentido íntimo como es la influencia que la intensidad de una facultad ú operacion ejerce sobre las demas; y por otra, que el principal argumento de los vitalistas sacado de la falta de conciencia en algunos movimientos y operaciones del hombre, carece, como hemos visto, de la importancia y solidez que se ha pretendido atribuirle, nos hallaremos conducidos naturalmente á la siguiente afirmacion que puede mirarse como la deduccion final de las reflexiones emitidas en los capítulos que preceden: El animismo de santo Tomás respecto del hombre, no solo es superior al vitalismo considerado ontológicamente y á la luz de los procedimientos *á priori*, sino que es preferible á este y mas filosófico que él, aun cuando se le considere *á posteriori* y en el terreno de la esperiencia y de la observacion psicológica.

Los partidarios del vitalismo sensitivo han querido sacar un argumento en favor de su opinion, de la incorruptibilidad del alma humana; pues siendo el alma sensitiva de los brutos mortal y corruptible, tambien lo deberia ser la racional, si es sensitiva al propio tiempo segun su sustancia.

Si se tiene presente lo que se dijo antes sobre el modo con que el alma racional contiene las inferiores, se reconocerá facilmente la insubsistencia de este raciocinio. Pero aun prescindiendo de la indicada doctrina, este argumento, que por otra parte es susceptible de diferentes y concluyentes soluciones, habia sido propuesto y contestado ya de antemano por el mismo santo Tomás. «El alma sensitiva, dice el santo Doctor, (1) no tiene la incorruptibilidad por ser sensitiva, sino que esta incorruptibilidad le corresponde en cuanto es sustancia inteligente. Cuando pues el alma es solamente sensitiva, es corruptible; mas cuando con la sensibilidad tiene tambien la inteligencia, es incorruptible: pues aunque la sensibilidad no es causa de incorrupcion, tampoco puede quitar la incorruptibilidad á la sustancia inteligente.»

(1) *Sum. Theol.* 1.ª Part. Cuest. 76. Art. 1.º ad 3.^m

CAPÍTULO VEINTE



El Vitalismo moderno y el animismo de santo Tomás.

El vitalismo moderno no es otra cosa que la esplicacion de los fenómenos que constituyen la vida por medio de fuerzas que son cualidades y propiedades de la materia organizada, ó sea por medio de fuerzas vitales que sean el resultado de la organizacion de la materia. Partiendo del principio de que los fenómenos de la vida no pueden esplicarse por simples movimientos mecánicos de la materia, el vitalismo moderno señala para cada facultad y para cada órgano una fuerza correspondiente á sus funciones, pero sin admitir un principio vital sustancial, distinto de la materia y superior á ella, y sí solo fuerzas que sean el resultado de

la organizacion. Una fuerza *digestiva* esplica los fenómenos de la digestion, una fuerza de sensibilidad dividida en diferentes fuerzas del mismo órden conforme á la variedad de órganos y funciones, esplica los misterios de la vida sensitiva, y asi sucesivamente de las demas manifestaciones de la vida en el hombre, sin escluir las funciones de la vida intelectual; pues para el vitalismo moderno, las fuerzas que llamamos entendimiento y voluntad, son, lo mismo que las otras, un resultado y una mera propiedad de la organizacion de la materia, y sus operaciones no son otra cosa que movimientos y afecciones determinadas de los órganos cerebrales.

Este sistema, conocido hoy tambien bajo el nombre de *Solidismo* y de *Doctrinas orgánicas*, tiene en la historia de la filosofía un nombre que no es preciso recordar: el materialismo tan degradante como esplícito que constituye el fondo de estas afirmaciones, revelan suficientemente cual es el verdadero nombre que le conviene. Epicuro y Lucrecio no tendrian dificultad alguna en admitir el vitalismo profesado por esta escuela.

¿Será necesario detenerse en probar que el animismo de santo Tomás constituye la negacion radical del vitalismo moderno? Basta echar una ojeada sobre sus doctrinas psicológicas consignadas en el presente libro; basta recordar su teoría sobre la unidad del alma en el hombre, para reconocer que su teoría psicológica, mientras destruye y se opone por un lado á esa multiplicidad indefinida de fuerzas vitales que establece el vitalismo moderno, opone por otro una valla insuperable á sus doctrinas esencialmente materialistas, al hacer del alma racional una sustancia simple, espi-

ritual, subsistente por sí misma, independiente y superior á toda materia, organizada ó no organizada. El entendimiento y la voluntad lejos de ser propiedades ni fuerzas de la materia organizada, son facultades inherentes y esclusivas del alma racional en cuanto es sustancia espiritual; y sus operaciones lejos de ser meras escitaciones cerebrales ó modificaciones orgánicas, ni siquiera se ejercen por medio de órganos corporales siendo absolutamente independientes de toda materia.

Si bien es cierto que el vitalismo moderado que hemos examinado en el capítulo anterior, se halla separado del vitalismo moderno por diferencias muy marcadas é importantes, es preciso confesar sin embargo que se halla menos distante de este sistema que el animismo de santo Tomás relativamente al hombre. El indicado vitalismo que al admitir en el hombre la existencia de una sustancia espiritual como principio de las operaciones intelectuales, se aparta indudablemente de las afirmaciones y tendencias rigurosamente materialistas del vitalismo moderno, le abre el camino al mismo tiempo y se acerca á él, en el mero hecho de dividir y multiplicar los principios vitales para esplicar la vida humana, siquiera considere esos principios vitales, como distintos y superiores á la materia organizada.

Preguntemos sino á los partidarios del vitalismo moderado, cual es la naturaleza de esa fuerza vital intermedia entre el cuerpo y el alma inteligente. ¿Es una sustancia ó un accidente? Si es sustancia, ó es espiritual ó material: si se dice que es espiritual, es inutil y enteramente gratuita la hipótesis, puesto que el alma racional podria hacer en este caso lo que haria

esa sustancia espiritual; y esto con tanta mayor razon cuanto que el motivo aparente de admitir en el hombre esa *fuerza vital distinta* del alma racional, es la dificultad de referir ciertos fenómenos de la vida orgánica á la misma sustancia que es principio del pensamiento. A no ser que se prefiera decir que es una sustancia inteligente é inmaterial, pero privada de la conciencia de sus operaciones, lo que equivaldria á entrar en los sueños y exageraciones gratúitas del Sthalianismo. Si se dice que es sustancia material, ó es sustancia completa y capaz de subsistir por sí, ó es una sustancia incompleta: no puede decirse que sea una sustancia completa, porque esto sería lo mismo que afirmar que la fuerza vital, ó mejor dicho, el principio sustancial de las operaciones de la vida, no se distingue del cuerpo y que no es superior á la materia: tampoco pueden decir que sea una sustancia material incompleta; pues en esta hipótesis se verian obligados á admitir las formas sustanciales de la filosofía escolástica, las cuales no son otra cosa que sustancias materiales incompletas, ó mejor dicho, principios sustanciales de las sustancias corpóreas, que no pueden subsistir por sí mismos, y sí únicamente en union con la materia. Luego negando los partidarios del vitalismo moderado la existencia de este género de sustancias, solo les resta considerar esa *fuerza vital* como un accidente ó modificacion de la materia. De aqui al vitalismo moderno no hay mas que un paso, si es que hay alguna distancia; pues creo que los partidarios de este sistema no tendrian inconveniente alguno en admitir que las fuerzas que son origen de los fenómenos de la vida son modificaciones de la materia.

El vitalismo pues tal cual es enseñado por sus defensores, al separarse del animismo de santo Tomás relativamente al hombre, y á pesar de sus esfuerzos é intenciones laudables de conservar las tradiciones de la escuela espiritualista, prepara el camino al sistema de las doctrinas orgánicas y se coloca en una pendiente resbaladiza que le hará gravitar incesantemente hacia el vitalismo moderno.

Luego el animismo de santo Tomás, no solo envuelve la negacion radical del vitalismo moderno considerado en sus principios y en sus afirmaciones materialistas, sino que se halla completamente exento de las tendencias peligrosas y de las relaciones lógicas mas ó menos inmediatas, que facilitan el paso desde el vitalismo moderado, que pudiera apellidarse con razon semiespiritualista, al sistema de las doctrinas orgánicas.

Que el vitalismo moderno es un sistema esencialmente materialista, es cosa reconocida generalmente por cuantos se han ocupado de sus tendencias y afirmaciones. Si las fuerzas vitales, principio y razon de los diferentes fenómenos y funciones de la vida del hombre sin escepcion alguna, son propiedades de la materia orgánica y resultado de su organizacion, la espiritualidad é inmortalidad del alma racional, lo mismo que la independencia y superioridad respecto de toda materia que en toda buena filosofía se atribuye al entendimiento y la voluntad, son palabras que carecen de sentido.

Por otra parte, los mismos fundadores y partidarios principales de éste sistema se han encargado de quitar toda duda sobre el particular, enseñando el materialismo

mas puro y esplícito. Prescindiendo por el momento de Bordeu y Bichat, en cuyas obras se hallan consignadas y desenvueltas doctrinas y teorías materialistas de una manera mas ó menos esplícita, basta recordar los nombres de Brown, de Cabanis y de Brousseais, principales corifeos del vitalismo moderno, para convencerse de lo que acabo de indicar. Asi como para el primero las funciones todas que llamamos vitales y los fenómenos de la vida orgánica son determinados por la escitabilidad, ó como él la denomina, por la *incitabilidad* de la materia organizada, para Brousseais, el cerebro escitado de diferentes modos produce el pensamiento, la conciencia, las determinaciones de la voluntad; en una palabra, los diferentes actos de la vida intelectual no son otra cosa que diversos modos de escitacion del cerebro. La condensacion mayor ó menor de las fibras cerebrales, es lo que constituye y esplica los diferentes estados de la inteligencia y de la voluntad.

Para el médico francés, «la percepcion es el fenómeno único de la inteligencia; esta percepcion se hace en el cerebro, es una escitacion de su sustancia.» La misma doctrina repite despues en órden á la voluntad y á otros estados del entendimiento: «Digo que esta (la percepcion intelectual) es esa misma escitacion en uno de sus modos: añado que la idea no puede ser otra cosa. . . . La voluntad es un modo de escitacion cerebral.» En conformidad á estos principios Brousseais enseña que la escitacion cerebral llevada hasta la irritacion produce la locura.

Las indicaciones que preceden creemos que son suficientes para reconocer sin género de duda, que el

vitalismo moderno, ora se le considere en sí mismo y en sus afirmaciones fundamentales, ora en sus dos principales escuelas, la de la *irritacion* y la de la *incitacion*, es absolutamente sinónimo del materialismo puro. Asi vemos á La Metrie elevar sobre el sistema de la *irritabilidad*, el edificio estupidamente materialista de su *Hombre-Maquina*.

Por lo demas, es preciso confesar que La Metrie lo mismo que Brousseals y demas partidarios del vitalismo materialista, no han hecho mas que desenvolver las deducciones contenidas en las premisas de sus predecesores y con particularidad de Bordeu y Bichat, que pueden ser mirados como dos de los principales representantes del vitalismo moderno.

Era muy facil en efecto, desenvolver en sentido materialista una doctrina, en la cual no solo á cada órgano, sino á cada nervio se le señala y atribuye una sensibilidad propia, un gusto propio, una vida particular y propia, distinta de la vida general. Y sin embargo, tal es la doctrina de Bordeu, para el cual cada parte del cuerpo animado viene á ser un animal contenido en otro mayor: *animal in animali;* y cada órgano se halla dotado de una especie de vida propia. «La secrecion, dice este médico, (1) se reduce á una especie de sensacion; las partes propias para escitar tal sensacion pasarán, y las otras serán rechazadas; cada glándula, cada orificio, tendrá su gusto particular. Y mas adelante añade, que «cada nervio posée su gusto particular» y que «cada glándula tiene su tacto;» para concluir que cada parte es un *animal*

---

(1) *Obr. compl.* T. 1. pag. 168.

dentro de otro animal. (1) Su amigo y partidario Fouquet, hace consistir la salud en la armonia y simetria *de estas pequeñas vidas,* que convienen á cada órgano particular del cuerpo.

Cuvier tiene sin duda mucha razon, cuando esponiendo y censurando estas doctrinas, dice: «Se introdujo en el lenguage una innovacion que ha hecho por mucho tiempo de la psicologia, no solo la mas difícil, sino la mas misteriosa de todas las ciencias. Consistió esta innovacion en generalizar la idea de sensibilidad hasta el punto de dar este nombre á toda cooperacion nerviosa acompañada de movimiento, aun cuando el animal no lo percibiese de modo alguno. Asi es como se establecieron sensibilidades orgánicas, sensibilidades locales, sobre las cuales se razonaba como si se tratara de la sensibilidad ordinaria y general: segun estos fisiologistas, el estómago, el corazon, la matriz, *sentian y querian;* y cada órgano llegó á ser por si solo una especie de pequeño animal dotado de las facultades del grande.»

Si de Bordeu pasamos á Bichat, hallaremos doctrinas análogas en cuanto al fondo del sistema vitalista; puesto que despues de dividir la vida en vida animal y vida orgánica, sustituye á las sensibilidades propias de Bordeu, la doble contractibilidad y la doble sensibilidad, ó sea sensibilidad de la vida animal y sensibilidad de la vida orgánica, es decir, *una sensibilidad insensible,* como nota oportunamente Cuvier.

Aunque es cierto que bajo el punto de vista de la unidad del principio vital que al presente nos ocupa,

(1) *Ibid.* pag. 164 y 167.

las teorías de Bordeu y de Bichat pueden considerarse como muy análogas y semejantes en el fondo, es indudable sin embargo que las tendencias al materialismo aparecen mas pronunciadas en el segundo. Ya dejamos indicado que segun la teoría de Bichat, existen en el hombre dos vidas, la vida orgánica y la vida animal. Esta afirmacion, que tomada aisladamente solo daria derecho para colocar á Bichat entre los partidarios del doble dynamismo, se convierte en doctrina semimaterialista, á lo menos cuando se tienen en cuenta las aplicaciones que de la misma hace este autor.

En efecto: despues de dar por supuesto, que las pasiones se identifican y constituyen la parte moral del hombre, lo cual bastaria para calificar su teoría de semimaterialista, Bichat establece y afirma terminantemente que las pasiones pertenecen á la vida orgánica, la cual es análoga en su teoría á la vida vegetal, y que lo que se refiere al entendimiento procede de la vida animal. «Todo lo que es relativo al entendimiento, dice nuestro filósofo vitalista, (1) pertenece á la vida animal. . . . . . Todo lo que es relativo á las pasiones, pertenece á la vida orgánica.»

Ignoro cual de las dos afirmaciones contenidas en este pasage, es mas materialista: lo que sí puedo decir, es que estas dos afirmaciones están muy en armonia con la doctrina del mismo autor sobre las diferencias y relaciones entre los seres vegetales y los animales. Porque cuando se afirma que el animal no es mas que un vejetal revestido de órganos esteriores, despues

(1) *Invest. Fisiol. sobre la vida y la muert.* pag. 58 y 61.

de haber dicho que las funciones del entendimiento pertenecen á la vida animal, se está muy cerca de convertir las facultades intelectuales en fuerzas y propiedades de la materia organizada, borrando la distincion esencial entre la vida de los animales y la vida del hombre. Y sin embargo, tal es en realidad la doctrina de Bichat. Oigamos sino sus palabras: (1) «Parece que el vegetal no es mas que el bosquejo del animal; y que para formar este último, no ha sido necesario mas que revestir este bosquejo de un aparato de órganos esteriores, propio para establecer relaciones.»

En conformidad á esta doctrina y á las indicaciones que quedan consignadas sobre su teoría, Bichat considera y aprecia de una manera completamente materialista las funciones intelectuales y sus diferencias. Despues de haber dicho que la perfeccion mayor ó menor de la vision depende de la constitucion mas ó menos perfecta del órgano, añade: (2) «Dada ó supuesta una desigualdad de accion en los hemisferios, las funciones intelectuales se presentarán perturbadas. . . . . Cuando el juicio es inexacto habitualmente y todas las ideas carecen de precision, ¿no somos conducidos á creer que hay falta de armonía entre las dos mitades del cerebro? Vemos mal, si la naturaleza no ha puesto igualdad entre los dos ojos. De la misma manera, percibimos y juzgamos mal, si los hemisferios son naturalmente desiguales: el talento mas exacto, el juicio sano, suponen en los hemisferios la mas completa armonía.»

(1) *Ibid.* pag. 3.
(2) *Ibid.* pag. 29.

A juzgar por las indicaciones que preceden y por otros muchos pasages que pudieramos citar, no es dificil persuadirse que Gall no debia tener motivos para rechazar la fisiología de Bichat, lo cual sea dicho de paso, en corroboracion de lo que algunos han escrito sobre la analogía y relaciones que existir pueden entre la fisiología de Bichat y la frenología del filósofo de Tiefembrun. Si algo puede escusar en esta parte al primero con relacion al segundo, es el no haber tenido tiempo como este, para dar lugar á la esperiencia y á la reflexion; porque el médico de Thoirette murió demasiado joven, para poder analizar las esperiencias y observaciones que habia verificado, y reflexionar sobre sus consecuencias y aplicaciones científicas y morales.

No queremos terminar este capítulo sin llamar la atencion sobre la analogía y relaciones mas ó menos inmediatas que existen entre la doctrina enseñada por los partidarios del vitalismo moderno, y la enseñada por Descartes y en general por la mayor parte de sus sucesores y partidarios, que hacian gala de separarse de las *sutilezas y cavilaciones de los Escolásticos*, para seguir los principios y doctrina del *gran pensador*. Este punto es susceptible de un grande desarrollo y podria dar lugar á consideraciones estensas, si no temieramos apartarnos demasiado de nuestro objeto capital. Por eso nos contentamos con llamar la atencion del lector sobre la materia, y nos limitamos á algunas ligeras indicaciones.

Sabido es que la teoría de Descartes sobre el hombre, tiende á hacer consistir toda la personalidad humana en el alma solo, ó mejor dicho, en el pensamiento, estableciendo una separacion é independencia

casi completas entre el alma racional y el cuerpo con respecto á las funciones multiples que se revelan en el hombre. Semejante modo de considerar al hombre y la manifestacion de sus funciones sensitivas é intelectuales, debia conducir naturalmente, ó á la existencia de otra alma distinta de la racional, que pudiese ser principio y razon de las funciones vitales orgánicas, digestivas, nutritivas etc.; ó á la existencia de muchas fuerzas ó propiedades particulares inherentes á la materia de cada órgano, como pretenden algunos de los vitalistas modernos. Esto sin tener en cuenta la inconsecuencia de Descartes, en referir las funciones sensitivas en el hombre al alma racional sola, para convertir despues las mismas funciones en los animales en simples movimientos mecánicos. ¿Y esta opinion de Descartes será completamente estraña y no habrá influido para nada en el mecanismo enseñado por Boerhaave?

Si de Descartes pasamos á Buffon, veremos que este partidario y discípulo de la filosofía cartesiana, preludió en términos demasiado esplícitos la doctrina de Bichat sobre muchos puntos. Si Bichat, tendiendo á borrar la línea de distincion esencial y primitiva entre los vegetales y los animales y consiguientemente entre estos y el hombre, dice que el vegetal es un bosquejo del animal, y que para convertirle en tal basta darle aparato de órganos esteriores; Buffon habia dicho tambien, que «un vegetal no es mas que un animal que duerme.» La distancia de esta afirmacion á la del médico vitalista, no es muy dificil de salvar. Las *dos vidas* que establece Bichat, se hallan enseñadas casi en los mismos términos por Buffon, el cual

pretende que las funciones de los sentidos no pueden realizarse de una manera conveniente, sino á condicion de que exista perfecta igualdad en los órganos materiales mediante los cuales se manifiestan. «Si en las dos sensaciones, dice, (1) que componen el oido, la una es recibida por un órgano mas fuerte, mas desarrollado, deja en él una impresion mas clara, mas distinta; el cerebro afectado de una manera desigual por cada una de las dos sensaciones, solo obtendrá una percepcion imperfecta. Esto es lo que constituye el falso oido.»

Facil nos sería seguir y completar este paralelo entre Bichat y Buffon, asi como tambien el demostrar que despues que la filosofía, arrastrada por las tendencias cartesianas abandonó la unidad absoluta del principio vital en el hombre, muchos de los filósofos y médicos anteriores al desarrollo completo del vitalismo moderno, sentaron doctrinas que conducen directamente á este sistema. Las mas insignificantes indicaciones bastaban á estos filósofos y médicos para señalar sitio determinado al alma, como pudieran hacerlo con un nervio ó una viscera interior; y para formar ideas las mas inexactas y estrañas acerca de los actos y funciones del alma humana. Véase en prueba de ello y por via de ejemplo entre muchos que pudieramos citar, de qué manera se esplicaba Van Helmont sobre esta materia: «Es constante, dice, (2) que el alma reside allí en donde se forman sus primeras concepciones, y en

(1) *Obr. compl.* edic. anot. por Flourens, T. 2.° pag. 22.
(2) *Obr. traduc. de la Cont.* pag. 223.

donde se sienten sus primeros movimientos. Ahora bien; es cierto que las primeras agitaciones é impetuosidades *(sic)* del alma, se sienten hacia el orificio superior del estómago; porque si uno recibe alguna noticia aflictiva, se siente al instante oprimido y como herido por un golpe de maza en este lugar, de manera que aun cuando uno estuviera á punto de sentarse á la mesa con grande apetito, se pierde la gana de beber y comer; lo cual demuestra evidentemente que la noticia cae directamente en el lugar donde reside el apetito, que es el estómago.»

Difícil parece expresarse en términos mas inexactos ó impropios acerca del alma humana y sus operaciones; y bien puede suponerse que los partidarios mas exagerados del vitalismo moderno y hasta los materialistas manifiestos, no tendrian dificultad en adoptar el lenguaje é ideas del médico de Bruselas.

CAPÍTULO VEINTE Y UNO.

Origen del alma humana. Nueva impugnacion del Panteismo.

Escritores acostumbrados á mirar con infundada prevencion cuanto se refiere á la filosofía de la edad media, y mas aun los que se abrogan el derecho de juzgar á sus filósofos sin haber consultado detenidamente sus obras, han creido y afirmado que santo Tomás, entregado esclusivamente á la discusion racional y atendiendo con preferencia al examen y desenvolvimiento de las cuestiones filosóficas en sí mismas, se habia ocupado poco de las mismas en el órden crítico é histórico. Una de las mas incontestables pruebas de la inexactitud de estas apreciaciones se halla en las cuestiones relativas al origen del alma humana.

Leyendo en sus obras el análisis é impugnacion que hace el santo Doctor de las opiniones erróneas de la antigua filosofía con respecto al origen del alma, podrán convencerse de que conocia mas á fondo de lo que se cree la historia de la filosofía. Allí se hallan consignados con toda precision y exactitud, los errores sobre este punto de Platon y sus discípulos, de los Pitagóricos, de Parménides, de Orígenes, de los filósofos árabes, de David de Dinant, no menos que los fundamentos en que los apoyaban y su origen lógico. Y no es que yo desconozca que los estudios críticos han progresado mucho en nuestros dias; pero bueno es que se sepa tambien que el santo Doctor poseia sobre la materia conocimientos mas exactos y completos de lo que algunos piensan.

Como la mayór parte de los indicados errores han sido entregados al olvido y no envuelven peligro alguno para la actual filosofía cristiana, me limitaré á esponer algunos rasgos de la vigorosa impugnacion de santo Tomás, que pueden decirse de actualidad, porque se refieren al Panteismo. Así se reconocerá otra vez mas la verdad de lo que tantas veces llevamos indicado, á saber, que el santo Doctor en la prevision de los grandes peligros que envuelve este error capital que se ha apoderado de la filosofía moderna, le combate siempre sin tregua ni descanso y bajo todas sus manifestaciones.

«Fue error de ciertos filósofos antiguos, (1) que Dios entra en la esencia de las cosas; pues afirmaban que todas las cosas son una misma sustancia y que no se

(1) *Sentent.* Lib. 2.° Dist. 17 Cuest. 1.ª Art. 1.°

diferenciaban entre sí, sino á lo mas, segun los sentidos y la preocupacion natural, como dijo Parménides. Esos filósofos antiguos han sido seguidos por algunos herejes modernos, como David de Dinant, el cual dividió las cosas en tres clases; en cuerpos, almas y sustancias eternas separadas. Al primer ser indivisible con el cual se constituyen los cuerpos, lo llamó *hylen:* al primer indivisible del cual se formaron las almas, llamó *noun* ó inteligencia; y al primer indivisible en el órden de las sustancias eternas, llamó Dios; afirmando despues que estas tres cosas, eran un solo ser y la misma sustancia; de lo cual inferia por último que todas las cosas son un solo ser en cuanto á la esencia. Mas semejante afirmacion sobre hallarse en contradiccion con los sentidos, ha sido ya suficientemente impugnada por los filósofos.

Otros que erraron menos, dijeron que Dios era, nó la esencia de todas las cosas, sino de las sustancias inteligentes solamente, inducidos á esto por la semejanza de operacion, por la nobleza del entendimiento y su inmaterialidad . . . . Pero tambien esto es contrario á la fé y a las sentencias de los filósofos que colocan en diferentes géneros las sustancias intelectuales, clasificando al entendimiento humano como el último entre las sustancias inteligentes. Sobre todas estas sustancias del órden intelectual está el entendimiento divino, el cual es absolutamente inmutable, como enseña la fé y demuestra la razon natural; al paso que el alma humana se halla sujeta á ciertos géneros de variacion, como se vé en sus mutaciones en órden á la virtud, al vicio, la ignorancia y la ciencia.

Uno mismo parece ser el principio y fundamento de todos estos y otros errores semejantes, fundamento que una vez destruido lleva consigo la ruina de todos estos errores. Muchos de los antiguos filósofos querian juzgar de las cosas naturales segun las concepciones lógicas del entendimiento, de manera que para ellos todas las cosas que convenian por parte de algun concepto del entendimiento, se identificaban realmente entre sí, trasladando las concepciones de la razon á la realidad de las naturalezas.

De aqui nació el error de Parménides y Meliso, los cuales viendo que la razon de ente se predica de todas las cosas, hablaron del ente comun como de una realidad, probando que el ente es uno y no muchos. . . . . Sobre esto se fundan tambien las muchas razones que aduce Avicebron, cuando pretende deducir la unidad de la materia de la comunidad igual de predicacion que le conviene.

De aqui deriva tambien la opinion de los que dicen que la esencia del género es una numéricamente en todas las especies, en las cuales suponen se halla realmente la misma en número y no segun la consideracion de la razon.

Sin embargo, este fundamento es demasiado futil; pues es evidente que si *este* es hombre y *aquel* es tambien hombre, no por eso se debe conceder que sea la misma en número la humanidad ó naturaleza de los dos, á la manera que dos cosas blancas no tienen la misma blancura; sino que *este* se asemeja á *aquel* en cuanto tiene la naturaleza humana como él, y de aqui procede que el entendimiento concibiendo la humanidad en sí misma, y no en cuanto pertenece á *este*,

forma un concepto comun á todos los individuos. Del mismo modo pues, si la razon de sustancia inteligente se encuentra en el alma humana y en Dios, no será necesario por eso que tengan una misma esencia intelectual, ni que la razon porque conviene á los dos la denominacion de ente, lo sea de la identidad de esencia entre estos dos seres.»

Es muy digna de notarse la observacion que aqui emite el santo Doctor relativamente al origen y fundamento mas general del panteismo. Por poco que se reflexione, se verá que en efecto los principales sistemas panteistas, sin escluir sus mas modernas manifestaciones, traen su origen mas ó menos inmediata y esplícitamente de querer trasladar de una manera general y absoluta á la realidad de la naturaleza las concepciones de la razon pura. ¿Que otra cosa es el panteismo de Fichte, sino la traslacion del órden subjetivo al órden objetivo y la consiguiente identificacion absoluta del *yo* con el *no-yo*, ó sea con el mundo esterno, para llegar finalmente por este camino á la unidad absoluta de sustancia? Y ¿no es evidente tambien que el panteismo de Hegel fundado sobre el desarrollo sucesivo y necesario de la *idea*, no es otra cosa en el fondo que el panteismo lógico de Parménides y Meliso? Me parece que cualquiera que se haya hecho cargo de lo que constituye el fondo del sistema de Hegel, no tendrá dificultad en convenir con nosotros en que el ser que pasa del *fieri* al *esse* y cuyo desenvolvimiento gradual y necesario constituye la universalidad de los seres, no dista mucho del *ente uno* de aquellos filósofos, y que la *idea* hegeliana se acerca mucho al concepto abstracto y comun del ser, de donde

nacia la unidad esencial absoluta, profesada por la escuela metafísica de Elea.

Otra indicacion del santo Doctor no menos digna de ser tomada en consideracion en el pasage que se acaba de citar, es la que se refiere á las tendencias panteistas del realismo exagerado. Al señalar el origen y reprobar la opinion de los que trasladando la unidad de razon de la esencia genérica á las especies de las cuales se predica ó enuncia, afirmaban la identificacion real y absoluta de estas, pasando en consecuencia de la unidad de razon á la unidad real; revela bien á las claras que no se le ocultaba la importancia filosófica y la trascendencia de estas cuestiones sobre la naturaleza de los universales. Lo he dicho ya, y el pasage que nos ocupa es una prueba de ello: á la inteligencia poderosa y previsora de santo Tomás no podia ocultarse que en el fondo de esas cuestiones, que han sido ridiculizadas como frívolas por espíritus superficiales que no alcanzaban á comprender su importancia, en el fondo del Realismo y del Nominalismo, iba envuelta una cuestion de vida ó muerte para la filosofía. La solucion acertada ó viciosa de estos problemas, debia influir necesariamente y de una manera capital en toda la ciencia filosófica: porque si la solucion nominalista llevaba lógicamente al Idealismo, á las puertas del realismo exagerado hallábase el Panteismo con todas sus consecuencias.

Oigamos ahora la sólida y vigorosa impugnacion que hace del panteismo psicológico en cuanto se refiere á la identidad del alma con la sustancia divina, reservándonos esponer mas adelante la impugnacion del referido panteismo psicológico bajo la segunda de sus

fases, ó sea en cuanto se refiere á la unidad numérica y real del entendimiento humano.

«De lo espuesto hasta aqui, (1) resulta con toda evidencia que nuestra alma no pertenece á la sustancia divina. Se ha demostrado antes que la sustancia divina es eterna, y que nada de ella puede comenzar de nuevo: es asi que las almas humanas no existieron antes del cuerpo, como acaba de probarse; luego el alma no puede ser sustancia divina. . . . .

Ademas: todo aquello de lo cual se hace alguna cosa, está en potencia respecto á aquello que se hace de él: es asi que la. sustancia de Dios no se halla en potencia respecto de cosa alguna, siendo como es acto puro; luego es imposible que el alma ni alguna otra cosa se forme de la sustancia de Dios. . . . .

. . . .

En el alma esperimentamos evidentemente variacion segun la virtud, la ciencia y sus contrarios: Dios es absolutamente inmutable, ya por parte de su sustancia, ya accidentalmente: luego el alma no puede ser parte de la esencia divina.

Siendo la sustancia divina absolutamente indivisible, el alma no puede pertenecer á la sustancia divina sino á condicion de ser toda su sustancia: es asi que la sustancia divina es imposible que sea mas que una: luego se seguiria que el alma de todos los hombres sería una misma por parte del entendimiento, lo cual se ha probado antes que era imposible. Luego el alma no es emanacion de la sustancia divina.»

Aqui como en tantos otros puntos la doctrina del

---

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.° Cap. 85.

santo Doctor se halla en completa armonia con la de su maestro Alberto Magno, el cual impugna tambien esta fase del panteismo psicológico.

« Es una heregia abominable, dice este, (1) el afirmar que el alma pertenece á la esencia ó sustancia divina. . . . . . Lo que es coesencial con Dios, es Dios: síguese pues de esta afirmacion que cada hombre es Dios por parte del alma, lo cual es tan absurdo como herético.

Ademas: lo que se identifica con la esencia ó sustancia divina, no se halla sujeto á variacion y es impecable: luego lo que es variable y pecable no puede ser parte de la sustancia divina, ó ser esencial con Dios: es asi que nuestra alma es variable y pecable, como todos esperimentamos en nosotros mismos: luego no puede ser emanacion de la esencia divina, ni consustancial con Dios. »

Sería inutil detenerse en esponer las razones por las cuales santo Tomás establece directamente que el alma racional solo puede ser producida por creacion; pues sobre que no puede caber duda alguna acerca de su pensamiento sobre este punto, bastaria para llegar á este resultado la refutacion sucesiva y completa que hace de todas las opiniones erróneas sobre el origen del alma, refutacion que puede verse en las principales de sus obras y especialmente en la Suma contra Gentiles.

Uno de estos errores que combate con mayor detenimiento y vigor en atencion á sus tendencias materialistas, es el que atribuye el origen del alma á

(1) *Oper*. Tom. 19. Trat. 12 Cuest. 71.ª

la virtud seminal, pretendiendo esplicar la produccion del alma por medio de generacion.

«Es ridículo, dice, (1) el afirmar que una sustancia inteligente sea, ó dividida por la division del cuerpo, ó producida por alguna fuerza material: es así que el alma humana es una sustancia inteligente, segun se ha demostrado antes; luego es absurdo el decir que se divide por la division de la materia seminal, ó que recibe el ser de la virtud activa que reside en dicha materia. Luego la trasmision ó movimiento de la materia seminal, de ninguna manera puede dar la existencia al alma.»

«El alma racional añade en otra parte, (2) no recibe el ser de la virtud que reside en la materia seminal, sino de un agente superior. La actividad que reside en la materia seminal, es una actividad que pertenece á un cuerpo. Mas el alma racional escede toda naturaleza y actividad corpórea, puesto que ningun cuerpo es capaz de llegar á su operacion intelectual. Luego no siendo posible que ninguna cosa obre ó produzca un efecto superior al órden de su naturaleza, toda vez que el agente es mas noble que el paciente y la causa superior al efecto, es imposible que la fuerza activa de ningun cuerpo produzca el alma racional.»(XVII.)

---

(1) *Ibid.* Cap. 86.
(2) *Opuscul.* 3 Cap. 93.

CAPÍTULO VEINTE Y DOS.



Ojeada retrospectiva sobre el método psicológico de santo Tomás.

Antes de entrar en el terreno de la ideología, echemos una ojeada sobre la parte de la psicología de santo Tomás que llevamos espuesta; que bien será necesario para desarraigar prevenciones injustas relativamente al método seguido por el santo Doctor en esta parte de la ciencia filosófica. Indudablemente, la preocupacion mas arraigada, al propio tiempo que una de las mas injustas que existe hoy dia contra la filosofía de santo Tomás, es la que se refiere á su método. Apenas se hallará un escritor cuyas apreciaciones sobre este particular puedan llamarse acertadas ni conformes á lo que resulta de sus escritos; pues mientras unos apreciando su doctrina bajo un punto de vista exagerado é inexacto, reducen toda

su grande filosofía al papel de simple comentario de las verdades de tradicion y revelacion, apellidándola puramente *demostrativa;* otros confundiendo é identificando su método con lo que suele significarse hoy bajo el nombre de método escolástico, es decir, con el método puramente deductivo y silogístico, le achacan los vicios y defectos de este, suponiendo que el método esperimental y de observacion no entra para casi nada en el método filosófico del santo Doctor.

Y nótese bien; las equivocaciones y falsas apreciaciones sobre el método de santo Tomás, no pertenecen solo á la turba de escritores adocenados que se atreven á juzgarle sin haber estudiado á fondo sus obras, sin hallarse en estado de comprenderlas, tal vez sin haberlas consultado ni siquiera superficialmente, sino que pertenecen tambien á escritores que ademas de haber manejado mucho indudablemente sus escritos, han analizado y apreciado de una manera tan exacta como digna de elogio varios puntos de su doctrina.

Vamos á ver un ejemplo palpable de esto en M. Jourdain, á quien no se puede negar ciertamente un conocimiento nada comun de la doctrina filosófica de santo Tomás. Y sin embargo, este hombre que hizo justicia á la memoria y al nombre del santo Doctor, reconociendo la verdad y solidez de su filosofía y recomendando la necesidad de hacerla entrar y darle un lugar preferente en la eseñanza científica de nuestro siglo; no alcanzó á colocarse en el verdadero punto de vista con respecto á su método filosófico. Oigamos sus palabras. (1)

(1) *Filosof. de santo Tomás.* Lib. 3.° Cap. 3.°

«Acabamos de señalar uno de los vicios del método escolástico: todavia contiene otro defecto capital que tampoco santo Tomás evitó enteramente; no concede bastante parte á la observacion.

Los filósofos escolásticos no observan; argumentan. Tal es su confianza en la virtud de la argumentacion, que cuando tratan de materias en las cuales basta mirar para ver, hallan todavía el secreto de sustituir las formas del silogismo á la fiel descripcion de los objetos. ¿Se trata por ejemplo del estudio de las pasiones? Santo Tomás, como ya lo hemos notado, reduce este estudio esperimental, si existe alguno de este género, á un cierto número de cuestiones, lo mismo que si se tratara de problemas los mas abstrusos de la metafísica.

Y sin embargo, prescindiendo de la revelacion, ¿tenemos otro camino que la observacion para adquirir nociones sobre el universo y su autor? ¿No es estudiándose á sí mismo, meditando los hechos del mundo moral y los de la naturaleza física, como la razon puede elevarse á concepciones fuera del alcance de la esperiencia? Parece que esta verdad no habia escapado á santo Tomás y que se hallaba mas bien en disposicion de exagerarla, puesto que miraba los hechos sensibles no solo como el punto de partida, sino tambien como el principio del conocimiento humano. Nos hallamos por lo tanto en el derecho de estrañar que el santo Doctor no haya practicado mas constantemente este método cuyo fundamento metafísico, me atrevo á decirlo, se halla sentado en su filosofía. No recurrir á este método sino rara vez, al acaso, disimulándolo bajo las formas de la argumentacion silo-

gística, ¿no era echar en olvido, despues de haberlas enunciado, las leyes del espíritu humano y las condiciones del progreso científico?»

Al leer semejante pasage, se halla uno tentado á creer que el autor al escribirle, se hallaba bajo la impresion del temor que por confesion del mismo le asaltaba algunas veces de que su obra en que trataba de «apreciar el valor filosófico de los trabajos de santo Tomás,» fuese considerada como un trabajo estéril, y no recibiera la acogida que merecia del público. Casi pudiera sospecharse que se habia pretendido recargar el cuadro en lo relativo al método, ya que en los demas puntos capitales habia sido preciso reconocer el mérito y elevacion de la filosofía de santo Tomás, con el designio de encontrar favorable acogida á la obra, condescendiendo de esta suerte y sacrificando al gusto literario de nuestro siglo, que si bien ha adelantado mucho en el sentido del buen camino, todavia no ha alcanzado á librarse enteramente de las bastardas preocupaciones hácia la elevada y cristiana filosofía del santo Doctor que le legaran el Cartesianismo y la filosofía de la incredulidad. Asi, y solo asi se puede concebir, que un hombre que indudablemente habia dedicado largas vigilias al estudio de la doctrina filosófica del santo Doctor, haya podido afirmar de él, que *ha echado en olvido las leyes del espíritu humano y las condiciones del progreso científico.* Santo Tomás, el hombre que por confesion misma de los escritores mas eminentes y autorizados aun de nuestro siglo, es uno de los mas grandes representantes del saber humano; el hombre del cual con tanta verdad y razon decia el inmortal Balmes, que habia

hecho avanzar la ciencia en dos ó tres siglos; ¡habria echado en olvido las leyes del espíritu humano, y habria desconocido las condiciones del progreso científico!

Por lo demas, la mejor contestacion que puede darse á este pasage, es volver la vista atras y echar una ojeada sobre la parte de su psicología que acabamos de recorrer. Desde el último capítulo sobre el *origen del alma* hasta los primeros sobre *la espiritualidad é inmortalidad del alma*, en todos se hallará al lado del método deductivo y de los datos y procedimientos ontológicos, el método esperimental, los procedimientos *á posteriori* y la observacion exacta de los fenómenos internos. ¿Se trata por ejemplo del orígen del alma? El tránsito del bien al mal, de la virtud al vicio, de la ignorancia al saber y vice-versa, que en el yo nos revelan la esperiencia y la observacion interna, constituye para santo Tomás uno de los argumentos mas poderosos en contra del panteismo psicológico que pretende identificar y confundir nuestra alma con la sustancia divina. ¿Se trata de la unidad del principio vital en el hombre y del exámen del vitalismo de los platónicos? Santo Tomás insiste particularmente para establecer esta unidad, sobre un fenómeno atestiguado por la conciencia, á saber, la debilitacion relativa en unas facultades y operaciones vitales en razon de la intensidad actual de otras, y se sirve despues de la unidad é identidad de la conciencia humana para refutar el vitalismo. ¿Se trata de la espiritualidad, simplicidad é inmortalidad de nuestra alma? Ahí están los capítulos en que hemos consignado su doctrina: léanse con atencion y se verá

que la mayor parte de sus pruebas se hallan basadas sobre la observacion de los fenómenos internos y principalmente sobre las condiciones con que nos son dadas en la intuicion del sentido íntimo y de la reflexion las operaciones intelectuales. Puede decirse que la mayor parte de sus concluyentes y vigorosas demostraciones sobre estos trascendentales problemas de la filosofía, no son mas que el desenvolvimiento científico de algun hecho de conciencia. Y cuenta que, como hemos indicado ya, no nos ha sido posible esponer y consignar toda su doctrina sobre la parte psicológica que acabamos de recorrer: el temor de una difusion escesiva, nos ha hecho omitir muchas pruebas pertenecientes á este mismo género esperimental, y no pocas observaciones psicológicas.

Si se quiere fijar la atencion despues de esto en la ideología del mismo que vamos á desenvolver, se verá tambien con cuanta frecuencia recurre el santo Doctor al sentido íntimo y al método esperimental. ¿Y es esto no recurrir al método de observacion, *sino rara vez, y al acaso*, como dice el escritor francés? ¿Puédese tachar con justicia á santo Tomás de descuidar el método esperimental, cuando precisamente se ha tomado ocasion de esto para acusar sus doctrinas psicológicas é ideológicas de tendencias sensualistas.»

Sabido es en efecto, que algunos han atribuido á sus doctrinas esa tendencia al sensualismo, porque se reconoce en ellas que las percepciones de los sentidos son el punto de partida de nuestros conocimientos, y que nuestra inteligencia se sirve de las cosas sensibles para llegar al conocimiento de las insensibles y del órden puramente intelectual. Ello es cierto

que semejante apreciacion es completamente inexacta, como veremos mas adelante, y que solo puede ser hija de un conocimiento superficial de la filosofía de santo Tomás y de su verdadera teoría sobre el origen del conocimiento humano: pero en todo caso prueba, á lo menos, que esta filosofía se halla muy lejos de ser una filosofía de abstraccion pura y de procedimientos esclusivamente deductivos, y de desconocer ni echar en olvido la importancia y aplicaciones del método esperimental y la observacion psicológica.

Basta reflexionar un poco sobre los fundamentos mismos en que se apoya M. Jourdain para negar á santo Tomás el mérito de conceder una parte bastante considerable á la observacion, para venir en conocimiento de toda la injusticia de semejante apreciacion. «Santo Tomás, nos dice, reduce el estudio de las pasiones que pertenece indudablemente á la clase de los esperimentales, á cierto número de cuestiones como si se tratara de problemas abstrusos de metafísica.»

Si el escritor francés hubiera escogido cualquiera otro punto de su doctrina, pudiera haber dado alguna mayor apariencia de verdad á su apreciacion; pero apoyarla sobre el tratado de las pasiones, cuando este es precisamente uno de los que ofrecen aplicaciones mas constantes y frecuentes del método de observacion, es poner de relieve una ligereza de juicio incalificable. Léase ese mismo tratado; léase, ya en la Suma Teológica, ya en los tratados de ética, y se verá que son precisamente los que mas abundan de observaciones esperimentales de todo género. Los hechos morales,

los hechos de conciencia, los fenómenos de la sensibilidad esterna, las manifestaciones de esta, las condiciones y diferencias de las varias funciones vitales del hombre, los efectos tanto internos como esternos de las pasiones; todo se halla allí notado y desenvuelto; de todo se sirve el santo Doctor para elevarse al conocimiento científico de las pasiones y cuanto se refiere á las mismas; y como dijo con mucha razon y oportunidad el eminente publicista español, el inmortal autor del Protestantismo, hablando de sus tratados sobre las virtudes y los vicios en general y en particular, «bien se podria emplazar á todos los escritores que le han sucedido, para que nos presentasen una sola idea de alguna importancia que no estuviese allí desenvuelta, ó cuando menos indicada.»

El origen de la equivocacion en que incurrió el escritor francés y que nos abstenemos de calificar, se halla en que confundió las condiciones materiales y accidentales del método y la clasificacion de las materias, con el método mismo y sus condiciones esenciales. Santo Tomás reduce el estudio de las pasiones á cierto número de cuestiones; pero ¿se infiere de aquí que no se sirve de la observacion y de la esperiencia en este estudio? ¿Es por ventura incompatible la distribucion ordenada de la materia en cuestiones y artículos con la aplicacion del método esperimental? Una cosa es clasificar, ordenar y distribuir convenientemente la materia, y otra muy diferente el aplicar la observacion de los fenómenos y servirse de la esperiencia para llegar á la verdad y al conocimiento científico de la misma. Luego es muy poco lógico y raya en ridiculez el inferir que el tratado

de las pasiones no concede bastante parte á la observacion, porque se halla distribuido y comprende *cierto número de cuestiones, como si se tratara de problemas los mas abstrusos de la metafísica.*

«Y sin embargo, añade Jourdain, prescindiendo de la revelacion ¿tenemos otro camino mas que la observacion para adquirir nociones ciertas sobre el universo y su autor?» Y bien ¿es por ventura contra el método de santo Tomás contra quien se pueden dirigir estas palabras? Veámoslo.

Propone el santo Doctor en la Suma Teológica (1) la cuestion de la existencia de Dios, y contesta: *Respondeo dicendum, quòd Deum esse quinque viis probari potest.*

Prima autem, et manifestior via est, quæ sumitur ex parte motûs. Certum est enim, ET SENSU CONSTAT, *aliqua moveri in hoc mundo, etc.*

Secunda via est ratione causæ efficientis. INVENIMUS ENIM IN ISTIS SENSIBILIBUS, *etc.*

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario. INVENIMUS ENIM IN REBUS *quædam, quæ sunt possibilia esse et non esse, cum quædam inveniantur generari et corrumpi, etc.*

Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. INVENITUR ENIM IN REBUS ALIQUID MAGIS ET MINUS BONUM, ET VERUM, ET NOBILE, *et sic de aliis hujusmodi, etc.*

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum: VIDEMUS, *enim quòd aliqua quæ cognitione carent, scilicet, corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc, quòd semper aut frequentius eodem modo operantur etc.*

---

(1) 1.ª Part. Cuest. 2.ª Art. 3.º

Tenemos pues que las cinco demostraciones que santo Tomás aduce para probar la existencia de Dios, todas ellas sin escepcion se hallan basadas sobre algun hecho sensible: la esperiencia entra en todas ellas como un elemento necesario y fundamental para la demostracion, y puede decirse que no son mas que el desenvolvimiento científico de un fenómeno de esperiencia sensible en combinacion con algun elemento ontológico y racional. ¿Puede hacerse una aplicacion mas amplia y completa y al propio tiempo mas científica del método esperimental? ¿Que significa en vista de esto la indicacion solapada de M. Jourdain, cuando supone que santo Tomás ignoraba, ó cuando menos que no habia manifestado prácticamente en sus obras conocer la importancia de la esperiencia, y que la observacion es el único camino para adquirir nociones ciertas sobre el universo y su autor? ¿Afirmará todavia que no sabe recurrir á la observacion, sino *rara vez y como al acaso?*

Se nos dirá tal vez que santo Tomás no hace una aplicacion tan constante y esplícita del método esperimental psicológico como Descartes. No tenemos dificultad alguna en conceder esto; porque santo Tomás al hacer uso de ese método no nos aturde los oidos, como Descartes, llamando continuamente la atencion de los lectores sobre las ventajas de su método y sobre la aplicacion que hace del mismo: aplica este método cuando lo permiten y exigen las condiciones de la materia que examina, pero sin hacer alarde de ello á cada paso como el filósofo francés.

Tampoco es tan constante en él la aplicacion de ese método; pero esto solo quiere decir que el método filosó-

fico de santo Tomás no es sistemático ni esclusivo como el de Descartes, y que el santo Doctor no es partidario del psicologismo exagerado hacia el cual propende la filosofía cartesiana. Santo Tomás admite como Descartes la evidencia natural como base principal de la certeza científica, pero sin limitarla, como lo hace este, á un hecho individual, á la existencia del pensamiento y del yo, sino estendiéndola á los primeros principios de la razon, y revistiéndola de los caracteres de necesidad y universalidad que se encuentran en las verdades eternas, condicion sin la cual no puede servir de base ni constituir verdadera ciencia. Al lado de la evidencia inmediata y natural, elemento principal de la ciencia humana, santo Tomás coloca tambien el elemento empírico de la esperiencia sensible y la observacion psicológica, sin prescindir tampoco del instinto natural y verdades de sentido comun.

De aqui es que el método filosófico de santo Tomás, sobre ser mas completo que el de Descartes, no es esclusivo ni sistemático como el de este: no es el psicologismo exagerado de Descartes, ni el ontologismo de Platon, de Malebranche, de Gioberti: es un método psicológico y ontológico á la vez, inductivo y deductivo, *á priori* y *á posteriori*, empírico y racional; pero haciendo predominar cada uno de estos elementos en conformidad á la naturaleza y condiciones propias de cada una de las ciencias. Esto es lo que puede observar por sí mismo cualquiera que se tome el trabajo de pasar revista á sus muchos y variados tratados filosóficos. En el tratado *de Ente et Essentia*, por ejemplo, el santo Doctor emplea casi constantemente el método deductivo y *á priori*, pero sin prescindir ente-

ramente de los datos y percepciones sensibles. El mismo método predomina tambien en su ontología, si bien echando mano con mas frecuencia del método esperimental segun las exigencias de cada materia particular. ¿Se trata de psicología, teodicea y moral? El santo Doctor hace entrar alternativamente en estas ciencias el elemento racional y el empírico, recurre unas veces á los raciocinios *á priori* y otras á los procedimientos *á posteriori;* en una palabra, combina el método esperimental y psicológico con el ontológico y deductivo, teniendo en cuenta la mayor ó menor afinidad de cada uno de estos métodos con las diferentes cuestiones particulares que comprenden dichas ciencias.

¿Cual de estos métodos filosóficos es mas racional y se adapta mejor á la diversidad y condiciones de la ciencia humana? Abandonamos la respuesta á la razon y al buen sentido, contentándonos por nuestra parte con trascribir las palabras del abate Maret, autor nada sospechoso ciertamente en esta materia y sobradamente apasionado por Descartes, el cual no ha podido menos de reconocer que su método encierra los vicios y defectos que acabamos de indicar. (1)

«Supuesto que la imposibilidad de dudar ó la evidencia inmediata se estiende á mas cosas que á la existencia del pensamiento, se puede decir que la base de la filosofía cartesiana, aunque muy sólida, tal vez es demasiado estrecha. Es preciso reconocer tambien que el elemento de creencia natural, no entra casi para nada en el análisis cartesiano, y sin em-

(1) *Filosof. y Relig.* T. 1.° Lecc. 6.ª

bargo tiene su justa importancia en el conocimiento humano. Finalmente aunque la evidencia cartesiana no sea otra cosa que la luz de la verdad universal, en Descartes esta evidencia reviste las apariencias y formas de un hecho individual; y su caracter necesario y universal no resalta bastante. Existe aqui algo mas que una laguna, existe un peligro real notado y señalado por el gran sentido de Bossuet. El abuso es facil.»

NOTAS DEL LIBRO TERCERO.



I.

SOBRE EL CAPÍTULO PRIMERO.

Huic autem errori quatuor sunt, quæ videntur præstitisse fomentum.

Primum est quarumdam auctoritatum intellectus perversus. Invenitur enim á Dion. dictum: (4.° cap. Cœl. Hierar.) Esse omnium est supersubstantialis divinitas. Ex quo intelligere voluerunt, ipsum esse formale omnium rerum, Deum esse. Non considerantes hunc intellectum, ipsis verbis consonum esse non posse. Nam si divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed intra omnia: imo aliquid omnium. Cum enim divinitatem super omnia dixit, ostendit secundùm naturam suam ab omnibus distinctum, et super omnia collocatum. Ex hoc vero

quòd dixit, quòd divinitas est esse omnium, ostendit quòd á Deo in omnibus quædam divini esse similitudo reperitur.

Hunc etiam eorum perversum intellectum, alibi apertiùs excludens, dixit (in 2. cap. de Divinis Nominibus,) quòd ipsius Dei, neque tactus, neque aliqua commixtio est, ad res alias, sicut est puncti ad lineam, vel figuræ sigilli ad ceram.

Secundum, quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus. Quia enim quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, æstimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium. Non considerantes quòd id quod commune est vel universale, sine additione esse non potest; sed sine additione consideratur: non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur: licèt etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. Nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset: et similiter est de omnibus aliis nominibus.

Divinum autem esse, est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura: et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis: unde ex hoc ipso quòd additionem non recipit, nec recipere potest; magis concludi potest, quòd Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Unde Commen. in libro de Causis dicit, quòd causa prima ex ipsa puritate suæ bonitatis ab aliis distinguitur, et quodammodo individuatur. Tertium, quod eos in errorem induxit, est divinæ simplicitatis consideratio. Quia enim Deus infinitæ simplicitatis est, æstimaverunt, illud quod in ultimo resolutionis invenitur, eorum, quæ sunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum: non enim est in infinitum procedere in compositione eorum, quæ sunt in nobis. In hoc etiam eorum deficit ratio, dùm non attendunt, id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam,

quàm rei aliquid esse: Deo autem simplicitas attribuitur, sicut rei alicui subsistenti. Quartum etiam, quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi quo dicimus, Deum in omnibus rebus esse. Non intelligentes, quòd non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quæ nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore, et nautam in navi.

II.

SOBRE EL CAPÍTULO SEGUNDO.

Los siguientes pasages contenidos en la *Historia de China*, publicada por el P. Navarrete, quien los hace suyos para esponer el sistema de los Chinos, no dejan duda alguna sobre lo que en el texto hemos sentado en órden al panteismo que constituye el fondo de la filosofía china. Los muchos años que este célebre misionero dominico permaneció en aquel imperio; las numerosas conferencias que tuvo con los Mandarines y Letrados del mismo, y sus viages por la mayor parte de las regiones orientales, no menos que la ilustracion y variados conocimientos que en su obra revela, hacen que su palabra sea muy autorizada y de gran peso en esta materia.

PRELUDIO V.

« De la ciencia *á priori*, que es, como se produjo el Universo conforme al Chino.

Primeramente, como no pudieron imaginar que de puro *nihil* pudiese producirse cosa alguna, ni conociesen poder infinito que de nada la pudiese criar; y viendo por otra parte, que en el mundo hay cosas que ahora son y ahora no son y que no fueron eternas; tuvieron para si, que era necesario haber una causa y origen de todos ellos, la cual ellos llaman Li; esto es, *Ratio seu fundamentum totius naturæ.* Entendieron tambien, que esta causa era de entidad infinita, incorruptible, sin principio y sin fin. Porque tienen, que como *ex nihilo, nihil fit*, asi tambien lo que tiene principio, ha de tener fin, y el fin se vuelve al principio. De donde nació la opinion recibida de toda la China, que este se ha de acabar, y volver á producir de nuevo. El espacio desde que comenzó hasta el fin, llaman Ta-Sui; esto es, año grande.

Esta misma causa, conforme á ellos, no tiene vida, ni saber, ni autoridad alguna, mas que ser pura, quieta, sutil, diáfana, sin cuerpo y sin figura, que solo con el entendimiento se puede percibir, al modo que decimos de las cosas espirituales; y puesto que no sea espiritual, todavia no tiene en sí estas calidades activas y pasivas de los elementos.

El modo de investigar, cómo este mundo visible procedió del primer principio, ó caos, llamado Li, fue de esta manera. Viendo ellos, que necesariamente habia de haber causa eterna de las cosas visibles; y considerando

por otra parte, que esta no tenia de si, eficiencia, ni actividad alguna, sin la cual no podrian las cosas producirse de ella; y viendo por otra parte con la cotidiana esperiencia, que el calor y frio, son con que se engendran y corrompen las cosas, y que estas dos cualidades son causas eficientes de todas las generaciones y corrupciones, fueron buscando modo, cómo de este caos ó materia prima, que llaman Li, salió la materia próxima, con que las cosas se componen, y cómo se podia en el mundo engendrar el calor y frio, para engendrarse de ellos las cosas. Y asi imaginaron, que de esta materia prima Li, infinita é inmensa, por cinco emanaciones que ellos señalan, naturalmente y al acaso emanó este aire, hasta hacerse material, como ahora es, quedando dentro de aquel caos infinito, llamado Li, hecho un globo finito, á quien llaman Tai-Kie; esto es, sumamente terminado, ó limitado. Tambien le llaman Hoen Tun, Hoen Lun, antes que de él saliesen las cosas. Y este aire que emanó del primer caos por las dichas cinco mudanzas, es tambien incorruptible, en cuanto á la sustancia, y del mismo ser del dicho primer Li; pero es mas material y alterable *per condensationem, et rarefactionem, per motum et quietem, per calidum et frigidum, etc.* Este segundo caos, Tai-Kie, antes que de él saliesen las cosas, le imaginan y pintan á su modo. No es necesario pintarle aqui.

Como viesen ellos, que el calor y la frialdad son causas de las generaciones y corrupciones de las cosas; y que estas se engendran con movimiento y quietud, imaginaron, que al acaso ó naturalmente se movia en este segundo caos el aire conglobado, por el cual movimiento se produjo el calor en el mismo cuerpo del aire, y quietándose este movimiento, naturalmente por la tal quietud se produjo el frio, quedando una parte del aire caliente, y parte frio, pero *extrinsecè*, no *intrinsecè* y de su propia naturaleza: de modo que quedó el aire dividido en caliente y frio, que es lo que ellos llaman Leang I, y Yn Yang. Lo cálido es puro, limpio, diáfano y leve. Lo frio es impuro, sucio, opaco y pesado.

De modo que las causas eficientes generalísimas del

Universo, son *motus et quies, calor et frigus,* que se llaman Tung Cing, Yn Yang. Lo cálido y frio se unieron entre sí con una union, concordia y amistad estrechísima, como marido y muger, ó padre y madre, y produjeron el elemento del agua, que pertenece al Yn. En el segundo ayuntamiento produjeron el elemento del fuego, que pertenece al Yang: y asi fueron produciendo los cinco elementos, los cuales son el mismo Tai-Kic, ó Yn Yang, ó el aire calificado, como son entre nosotros las cualidades con sus elementos: estos son agua en el Norte, fuego en el Sur, palo en el Leste, metal en el Oeste, y tierra en el medio.

El Yn Yang, y los cinco elementos produjeron cielo, tierra, sol, luna y plantas; porque subiendo el aire puro, caliente, diáfano y leve para arriba, se hizo cielo: y bajando lo impuro, frio, opaco y pesado para abajo, se hizo tierra. Despues de esto el cielo y la tierra, juntándose con su virtud en el medio, produjeron hombre y muger, correspondiendo el hombre al Yang, al cielo; y la muger al Yn, á la tierra. Por eso el Rey se llama Tien Zu, esto es, hijo del cielo, y sacrifica al cielo y á la tierra como á padres universales. En estas tres cosas, cielo, tierra y hombre, están todas las demas cosas como en su fuente y origen.

Esta produccion del universo pone el Fo Hi, la cual está representada en la figura del Ye King, llamada Ho Tu, que tiene los cuadros blancos y negros, y siempre por tradicion se entendió así. Está tambien expresa en la figura de lo Xu, que tiene los puntos negros y blancos por números *par et impar*, es decir, cinco impar, 1. 3. 5. 7. 9. y cinco par, 2. 4. 6. 8. 10. los cuales responden á los Kuas ó causas generales del universo. El Confucio especificó esto por letra en su esposicion del Ie King, comenzando del Tai-Kie en la forma siguiente. El caos produjo lo caliente y frio, (que comprenden los cinco elementos) estos se hicieron cuatro, á saber, caliente y frio en grado intenso y remiso. Estos cuatro produjeron ocho cualidades, que son caliente, frio, fuerte y blando; cuatro en grado intenso y cuatro en grado remiso. Estas ocho suponen por las tres principales causas, que son cielo, tierra y hombre; y asi estas ocho, ó estas produjeron todas las

cosas del mundo, que todo es para armar los tres dichos, que dicen son causa de las cosas que se engendran y corrompen en el universo.

Los Letrados despues de Confucio en sus Comentarios y Glosas, especifican mas menudamente esta produccion del universo, comenzando del primer origen y materia infinita, llamada Li, como está al principio de su filosofía, nombrada Sing Li, la cual comienza del Vu Kie, á quien tambien llaman Tao. El Lao Zu, cabeza de la secta del Tao Zu, pone expresamente del mismo modo la produccion del universo, en su libro llamado Lao Zu King, por números y términos metafóricos de este modo. El Tao, ó primer caos produjo la unidad, que es el Tai-Kio, ó segunda materia: la unidad produjo la dualidad, que es Leang I: la dualidad produjo la trinidad, que es Tien Ti Yin, San Zai, cielo, tierra y hombre: y la trinidad produjo todas las cosas. Y asi es la misma doctrina con la de los Letrados.

PRELUDIO VII.

Del axioma célebre en China Vuan, Vue, Ie, Ti; esto es, *omnia sunt unum*.

Entre los otros principios chínicos, que deben notarse para nuestro intento, uno principalísimo es que tienen, que todas las cosas son una sola sustancia. Y esta opinion combina con la de algunos filósofos antiguos europeos, los cuales decian: *Omnia esse unum*. . . . .

. . . .

Lo cuarto se prueba, porque otros mas antiguos tuvieron la misma opinion, como los Gynosofistas de la India, como

los bonzos de China, que emanaron de ellos. Lo mismo el Lao Zu con sus Taos Zus. Y sobre todos, los Letrados de China, desde el mayor hasta el menor, asi antiguos como modernos. Estas tres sectas son mas antiguas que los filósofos dichos, y todos se originaron de Zoroastres Mago y príncipe de los caldeos, que asi la enseñó y sembró por el mundo, poniendo el caos eterno, etc. De donde se vé claro, como los dichos antiguos y tres sectas de China, entienden, *omnia esse unum natura et ratione*. Y que la opinion de aquellos y de estos es la misma *in terminis*.

PRELUDIO XI.

De los espíritus ó Dioses, que adora el Chino, segun la secta Literaria.

Débese notar, que en esta secta, cuanto hay y puede haber en este universo, todo sale del Tai-Kie, el cual encierra en si la Li, que es la materia prima, ó sustancia universal de todas las cosas con el aire primigenio, que es materia próxima de todas ellas; y que del Li en cuanto Li, emanan las cinco virtudes, que son piedad, justicia, religion ó culto, prudencia y crédito ó fé, con sus hábitos y demas cosas espirituales. Y de la misma Li cualificada con el aire primigenio, emanan los cinco elementos ya dichos, con todas las demas cualidades y figuras corporales. De modo que para el chino asi lo físico como lo moral, todo nace de la misma fuente que es la dicha Li, y ella es el ser de todas las cosas, como se ha dicho, de donde tuvo origen aquella sentencia de Confucio, que toda su doctrina se reducia á un punto, que era la Li,

razon y sustancia generalísima. . . . .
. . . .
. . . .

Nótese lo tercero, que como la Li no produce las cosas de este universo sino por medio del Ki, que es su instrumento unido, asi no las gobierna sino por este mismo medio, de donde nace que las operaciones asi tocantes á la produccion de las cosas, como al gobierno de ellas mismas, se atribuyen comunmente al Ki, como á causa instrumental y formal de la Li; como v. g. se suele decir que el entendimiento entiende y la voluntad ama, siendo asi que el alma es lo que entiende y ama, mediante esas dos potencias.

Nótese mas, que segun esta secta, cumplidos los años de la duracion de un mundo, se ha de acabar este universo con cuanto hay en él, reduciéndose todo á su primer principio de donde habia emanado; de manera que no quede mas que la Li, pura y sutil, acompañada solamente del Ki su coetaneo. Y despues de esto la misma Li ha de volver á producir otro universo por el mismo órden, el cual acabado, sucederá otro y otro *in infinitum*.

PRELUDIO XIV.

De varios atributos que da el Chino á este primer principio ya esplicado.

Para que se entienda mejor la naturaleza del primer principio y sustancia universal de todas las cosas, apuntaré aqui los nombres que le dan los Letrados.

En primer lugar, le llaman Li: por esta palabra significan el ser, sustancia y entidad de las cosas, imaginando que hay

una sustancia infinita eterna, ingenerable, incorruptible, sin principio y sin fin. Esta sustancia para los chinos, no es solamente el principio físico del cielo, tierra y demas cosas corporales; sino tambien es principio moral de las virtudes, hábitos y demas cosas espirituales; de donde nació el axioma tan recibido, «omnia sunt unum» y el otro, llegar á lo intimo de las cosas, es agotar su esencia y naturaleza.

Llámanle principio invisible; porque aquella sustancia universal, considerada por si sola antes que se hiciese visible por medio de alguna mudanza ó calidad, era del todo invisible, y aun ahora lo es, si la consideramos con una abstraccion metafísica, en cuanto solo dice su entidad, desnuda de todas las cualidades y condiciones individuantes.

Llámase primer principio y sumo; porque de él salieron por emanacion todas las cosas, y á él se han de reducir en el fin del universo. Es en su ser tambien perfecto, en sumo grado y toda perfeccion.

Llámase grande vacuo y suma capacidad; porque en aquella esencia universal, están todas las esencias de las cosas particulares, como están en la fuente las aguas de diversos rios, y en una raiz está el tronco con todas las ramas, flores y frutas del arbol.

Llámase suma unidad; porque como en los números la unidad es principio de todos ellos, siendo ella sin principio é indivisible; asi en las sustancias y esencias de este universo hay una sumamente una, la cual no es capaz de division cuanto á su entidad, y es principio de todas las demas esencias, que hay y puede haber *in rerum natura*.

Llámanla naturaleza de las cosas; que es, en cuanto aquella naturaleza universal del primer principio, es participada de las cosas particulares, como seria v. g. si la materia de algun metal, se considerase en cuanto está en diversos vasos.

Llámanla suma solidez, ó *plenitudo*; porque la naturaleza y entidad universal, llena todas las cosas, y único es el ser y entidad de todas ellas. De esto se trata desde el capítulo veinte hasta el veinte y cinco Chung Yung, donde debe notarse que la dicha naturaleza universal del primer principio está estendida dentro y fuera del universo,

dando el ser á todas las cosas, asi cuanto á lo físico, como cuanto á lo moral.

A esta solidez y entidad universal, atribuye el chino lo que nosotros atribuimos al ente en comun, que son *unum, verum, et bonum.*

Todo lo cual prueba el autor con lugares expresos de los libros clásicos de la secta Literaria, hasta el número diez y ocho.

PRELUDIO XVII.

De lo que dijeron diversos Letrados graves con quienes traté estas controversias.

En este número, dice el autor, que el Doctor V Puen la, Mandarin grande, mostró que nuestro Tien Chu, esto es, nuestro Dios, segun que le nombramos en China, supuesto que convina con el Rey de lo Alto, no podia ser, sino hechura del Tai Kie. Que todas las cosas son una misma sustancia. Y aunque se dice, que hay diversos espíritus, en realidad no hay mas que una sustancia universal, ni el espíritu es cosa distinta realmente de la sustancia, sino la misma sustancia, considerada con la formalidad de estar obrando y gobernando dentro de las cosas. Preguntéle yo aqui, dice, por la diferencia que se pone entre estos espíritus, que unos son superiores y otros inferiores. Respondió que cuanto á la sustancia y entidad suya, era la misma así en el cielo como en la tierra, pero cuanto á la operacion y eficacia habia diferencia, segun las varias cualidades y disposiciones de las cosas, como se ha dicho.

El Doctor Cheu Mo Kien, Mandarin de Ritos, habiendo leido los libros del Padre Riccio, nos preguntó un dia ¿que

entendiamos por el Tien Chu? (asi llamamos á Dios) y declarándole como solemos que era una sustancia viviente, inteligente, sin principio y sin fin, etc. y que habia criado todas las cosas y que desde el cielo las estaba gobernando, como gobierna el rey el reino desde su palacio, rióse de nosotros, y dijo que nosotros usábamos de comparaciones muy groseras, supuesto que el Tien Chu ó Rey de lo Alto, no es á la verdad uno como hombre viviente, que está sentado en el cielo, sino la verdad que domina y gobierna en el cielo, y tambien en todas las cosas, y es una misma cosa con el Tien Chu ó Xang Ti. Por mas que quisimos pasar adelante con la declaracion de nuesto Tieu Chu, no dió lugar, diciendo, que bien sabia él qué cosa fuese el Tien Chu, diciendo nosotros ser uno mismo con el Rey de lo Alto.

El Doctor Cien Lin Vu, con ser nuestro amigo y haber oido varias veces platicar á los nuestros del verdadero Dios que vino al mundo para salvarnos, nunca pudo formar otro concepto de esto, sino que seria como su Confucio, para lo cual se fundan en la errónea opinion, que tienen de no haber mas que una naturaleza universal, la cual asi es principio de todas las cosas, que es todas ellas; y por lo que toca á los hombres, los que son mas perfectos, ó por su buena indole, ó por su industria, representan mejor aquella naturaleza universal del primer principio, y asi se dice, que son una misma cosa con él: por donde hablando consecuentes á esta doctrina, tanto monta nuestro Jesus en Europa, cuanto su Confucio en China, y el Foe en la India.

No dejaré de referir lo que me sucedió un dia con dicho Doctor, y con el Doctor Miguel; Viniendo á punto de tratar, como en la Europa seguiamos la ley dada por Dios, salió el Doctor con su discurso, diciendo, seria como la que tienen los chinos dada por Confucio, visto que ambos Legisladores eran una misma cosa con el cielo y con el primer principio. A esto queria yo replicar; mas el Doctor Miguel me hizo instancia con voz baja, que disimulase por entonces, por no dar pena al amigo, maximè que no se podria facilmente confutar opinion tan recibida en China.

El Doctor Sui Yo Ko, me dijo muy asertivamente, que no habia en el universo, mas que una sustancia, llamada Li,

ó Tai Kie; la cual es de sí inmensa, sin término y límite. Supuesto esto, se sigue necesariamente, que el Rey de lo Alto con los demas espíritus, son solamente la virtud operativa de las cosas, ó la sustancia de las mismas cosas considerada en cuanto hace sus operaciones. Dijo mas, que el gobierno y órden de las cosas de este universo, todo salia de la Li, pero natural y necesariamente, conforme á la conexion de las causas universales y á la disposicion de los sujetos particulares, que es propiamente lo que llamamos hado.

III.

SOBRE EL CAPÍTULO TERCERO.

En confirmacion de lo que en el texto queda sentado sobre las analogías que se descubren entre el sistema de Escoto Erigena, y el panteismo de la India y de los Neoplatónicos, véase el siguiente pasage tomado de su obra, *De divisione naturæ*.

«La esencia suprema se comunica y se trasmite por una »serie de derivaciones llamadas por los griegos participa»ciones.»

Véase como esplica Erigena esta transmision: «El rio »sale del primer manantial; la onda que de allí sale se »estiende por todo el lecho de este rio inmenso y forma »su curso, que se prolonga indefinidamente. Del mismo »modo la bondad divina, la esencia, la vida, la sabiduría »y todo cuanto reside en la fuente universal, se difunden »primero por las causas primordiales y les dan el ser: des»cienden luego por medio de estas mismas causas sobre

»la universalidad de sus efectos de una manera inefable, »en una progresion sucesiva, pasando de las cosas superiores á las inferiores: estas efusiones son traidas luego »á la fuente original por medio de la traspiracion oculta »de los poros mas secretos de la naturaleza. De ahi deriva »tanto lo que es, como lo que no es; lo que es concebido »y sentido, y todo lo que es superior á los sentidos y al »entendimiento. El movimiento inmutable de la bondad »suprema y triple, de la verdadera bondad sobre sí mis»ma, su simple multiplicacion, su difusion inagotable que »parte de su seno y vuelve á él, es la causa universal, »ó mas bien ella lo es todo. Porque si la inteligencia de »todas las cosas equivale á su realidad, esta causa que »lo conoce todo, lo es todo: es la única potencia gnos»tica, que nada conoce fuera de sí misma; nada existe fuera »de ella y solo ella existe verdaderamente.»

JORDANO BRUNO.

Jordano Bruno cuya biografia carecia de importancia, hasta que en estos últimos tiempos adquirió alguna nombradia merced á la analogia de sus doctrinas con las del moderno panteismo germánico, nació en Nola hacia mediados del siglo décimosesto. La mayor parte de los que se ocuparon de él al hablar de la historia de la filosofia, suponen que vistió el hábito y profesó en la órden de santo Domingo, «cuyas escuelas, dice la Enciclopedia del siglo XIX, gozaban de grande reputacion en aquella época.» Disgustado probablemente de la moderacion y de los principios de una teología sobria y elevada á la vez, que ciertamente debia avenirse mal con el desenfreno y estravagancia de su imaginacion, se retiró á Ginebra hácia el año 1580, abrazando alli el calvinismo.

Inquietado en Ginebra por Calvino y Beza, recorrió

varias ciudades de Francia, deteniéndose algun tiempo en Paris en donde obtuvo una cátedra de filosofía. Viajó despues por Inglaterra, y enseñó filosofía en diversas ciudades de Alemania en donde cambió nuevamente de religion abrazando el luteranismo. Deseoso por fin de ver á su patria, entró en Venecia en 1598, en cuya ciudad fue detenido por la inquisicion y remitido á Roma para ser entregado á las llamas.

Los críticos ó historiadores convienen en reconocer en Jordano Bruno fuerza de ingenio y una imaginacion vigorosa, pero desenfrenada y sin sujecion alguna á la razon; pudiendo conjeturarse que esta fue la causa principal no solo de los desórdenes de su vida, sino de los multiplicados y groseros errores que aparecen en sus escritos: la estravagancia de su imaginacion resalta hasta en los títulos de sus obras. No pocos autores y entre ellos algunos muy respetables, como Huet y Leibnitz, han sospechado que Descartes habia sacado muchos de sus pensamientos de Bruno y que se habia inspirado en sus escritos. Lo que no puede ponerse en duda es que su sistema panteista tiene mas de un rasgo de analogia con el sistema de Schelling.

He dicho que la mayor parte de los que de él se ocuparon, suponen que vistió el hábito y profesó en la religion de santo Domingo; pero no seria difícil probar que esta es una de aquellas opiniones que sin estar sólidamente establecidas, adquieren paulatinamente consistencia por la continuada afirmacion de los escritores que se copian unos á otros. En efecto; el sabio crítico Echard, cuya palabra es incontestablemente de gran peso en esta controversia, pone en duda este hecho en su grande obra, *Scrip. Ord. Præd.* concluyendo con las siguientes palabras: *Multa fabulantur de isto Jordano; imo et quidam addunt, ex ejus libris Renatum Cartesium novam suam philosophiam hauxisse. Ut ut sit, nulla hactenus documenta protulerunt, ex quibus constet ordinis Prædicatorum vestem aliquando gestasse.*

Tal vez pudieran conciliarse las diferntes opiniones, diciendo que entró en la religion dominicana sin llegar á profesar. Cesar Cantu parece inclinarse á esta opinion cuando

dice: «Despues de haber vestido el hábito religioso en la »órden de los Dominicos, abandonó bien pronto el con»vento y se dirigió á Ginebra.»

IV.

SOBRE EL CAPÍTULO QUINTO.

Respondeo dicendum, quòd tenendum est firmiter, quòd Deus potest facere aliquid ex nihilo et facit. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd omne agens agit secundum quòd est actu: Unde oportet, quòd per illum modum actio alicui agenti attribuatur, quo convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu, et hoc dupliciter: *Primo*, ex comparatione sui; quia non tota substantia sua est actus, cum hujusmodi res sint compositæ ex materia et forma, et inde est, quòd res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. *Secundo,* in comparatione ad ea quæ sunt in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum, quæ sunt in actu; sed quælibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem. Et inde est, quòd nulla earum est activa entis, secundum quòd est ens, sed hujus entis, secundum quòd est hoc ens determinatum in hac vel illa specie. Nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens præexistens et determinatum ad hoc vel illud, utpote ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid hujusmodi; et propter hoc agens naturale agit movendo. Et ideo requirit materiam, quæ sit subjectum mutationis vel motus: Et propter hoc non potest aliquid ex nihilo

facere. Deus est è contrario totaliter actus; et in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permixtam; et in comparatione rerum, quæ sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo.

Unde per suam actionem producit totum ens subsistens nullo præsupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest. Et hæc ejus actio vocatur creatio.

1. Hoc autem ostenso manifestum est, quod Dei actio, quæ est absque materia præjacente, et creatio vocatur, non sit motus, neque mutatio propriè loquendo. Motus enim omnis, vel mutatio, est actus existentis in potentia secundum quòd hujusmodi. In hac autem actione non præexistit aliquid in potentia, quod suscipiat actionem, ut jam ostensum est: non est igitur motus neque mutatio.

Prætereà: in omni mutatione vel motu, oportet esse aliquid aliter se habens nunc, quam prius; hoc enim, ipsum nomen mutationis ostendit. Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem, aliter se habens, quia illud non esset productum, sed productioni præsuppositum: non est ergo creatio mutatio.

Adhuc: oportet quòd motus vel mutatio duratione præcedat, id, quod fit per mutationem vel motum; quia factum esse, est principium quietis et terminus motûs: unde oportet omnem mutationem esse motum vel terminum motûs, qui est successivus: et propter hoc quod fit, non est; quia quandiù durat motus, aliquid fit, et non est: in ipso autem termino motus in quo incipit quies, jam non fit aliquid, sed factum est. In creatione autem non potest esse hoc; quia si ipsa creatio procederet ut motus vel mutatio, oporteret sibi præstitui aliquod subjectum; quod est contra creationis rationem: creatio igitur non est motus neque mutatio.

2. Apparet autem ex prædictis, quòd omnis creatio absque successione est. Nam successio, propria est motui;

creatio autem neque est motus, neque terminus motûs, sicut generatio: nulla igitur est in ipsa successio.

Item: in omni motu successivo est aliquod medium inter ejus extrema, quia medium est, ad quod continuè motum priùs venit, quam ad ultimum: inter esse autem et non esse, quæ sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium: non est igitur in creatione successio.

Adhuc: in omni factione, in qua est successio, *fieri* est ante *factum esse*, ut probatur in 6. Physicorum. Hoc autem in creatione non potest accidere: quia fieri quod præcederet factum esse creaturæ, indigeret aliquo subjecto, quod non posset esse ipsa creatura, de cujus creatione loquimur; quia illa non est ante factum esse: nec etiam in factore; non enim moveri, est actus moventis, sed moti. Relinquitur igitur quòd *fieri* haberet, et pro subjecto aliquam materiam facti præexistentem, quod est contra creationis rationem. Impossibile est igitur in creatione successionem esse.

Respondeo dicendum, quòd quorumdam philosophorum fuit positio, quòd Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in libro de Causis, et in Metaph. Avicen et Algazelis. Et movebantur ad hoc opinandum propter hoc, quòd credebant, quòd ab uno simplici non posset immediatè nisi unum provenire; et illo mediante, ex uno primo, multitudo procedebat. Hoc autem dicebant ac si Deus ageret per necessitatem naturæ, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum. Nos autem ponimus, quòd á Deo procedunt res per modum scientiæ et intellectûs; secundum quem modum nihil prohibet ab uno primo et simplici Deo multitudinem immediatè provenire, secundum quòd sua sapientia continet universa. Et ideo secundum fidem catholicam ponimus, quòd omnes substantias spirituales et materiam corporalium, Deus immediatè creavit, hæreticum reputantes si dicatur, per angelum, vel aliquam creaturam, aliquid esse creatum: Unde Damas. dicit: *Quicumque dixerit angelum aliquid creare, anathema sit.*

Quidam tamen catholici tractatores dixerunt, quòd etsi sit aliquid creare, communicari tamen potuit creaturæ, ut

per ejus ministerium Deus aliquid crearet. Et hoc ponit Magister in 5. dist. 4. lib. Sententiarum. Quidam vero è contrario dicunt, quòd nullo modo creaturæ communicari potuit, ut aliquid crearet, quod etiam communius tenetur. Ad horum autem evidentiam sciendum est, quòd creatio nominat activam potentiam, qua res in esse producuntur: et ideo est absque præsuppositione materiæ præexistentis, et alicujus prioris agentis. Hæ enim solæ causæ præsupponuntur ad actionem.

Quòd enim creatio materiam non præsupponat, patet ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim creari quod ex nihilo fit. Quòd etiam non præsupponat aliquam priorem causam agentem, patet ex hoc quod Aug. dicit in 3. de Trin. ubi probat angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturæ inditis, quæ sunt virtutes activæ in natura. Si igitur sic strictè creatio accipitur, constat quòd creatio non potest nisi primo agenti convenire; nam causa secunda non agit nisi ex influentia causæ primæ; et sic omnis actio causæ secundæ est ex præsuppositione causæ agentis. Nec etiam ipsi Philosophi posuerunt, angelos vel intelligentias aliquid creare, nisi per virtutem divinam in ipsis existentem, ut intelligamus, quòd causa secunda duplicem actionem habere potest: unam ex propria natura, aliam ex virtute prioris causæ.

Impossibile est autem, quòd causa secunda ex propria virtute sit principium esse in quantum hujusmodi. Hoc enim est proprium causæ primæ. Nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus præsupponitur, et ipsum non præsupponit aliquem alium effectum. Et ideo oportet, quòd dare esse in quantum hujusmodi, sit effectus primæ causæ solius secundum propriam virtutem. Et quæcumque alia causa dat esse, hoc habet, in quantum est in ea virtus et operatio primæ causæ, et non per propriam virtutem, sicut et instrumentum efficit actionem instrumentalem, non per virtutem propriæ naturæ, sed per virtutem moventis: sicut calor naturalis per virtutem animæ generat carnem vivam: per virtutem propriæ naturæ solummodo calefacit et disolvit. Et per hunc modum posuerunt quidam

Philosophi, quòd intelligentiæ primæ sunt creatrices secundarum, in quantum dant eis esse, per virtutem causæ primæ in eis existentem. Nam esse est per creationem, bonum vero, et vita, et hujusmodi per informationem, ut in libro De Causis, habetur. Et hòc fuit idololatriæ principium, dum ipsis creatis substantiis, quasi creatricibus aliarum, latriæ cultus exhibebatur.

Magister vero in quarto Sententiarum, ponit hoc esse communicabile creaturæ, non quidem ut propria virtute creet, quasi auctoritate, sed ministerio, quasi instrumentum. Sed diligenter consideranti apparet, hoc esse impossibile. Nam actio alicujus, etiam si sit ejus ut instrumenti, oportet, ut ab ejus potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturæ potentia sit finita, impossibile est, quòd aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia, á qua egreditur; quod ex quinque rationibus apparet.

Prima est ex hoc, quòd potentia facientis proportionatur distantiæ, quæ est inter id quod fit, et oppositum, ex quo fit. Quanto enim frigus est vehementius, et fit á calore magis distans, tanto majori virtute caloris opus est, ut ex frigido fiat calidum: *non esse* autem simpliciter, in infinitum ab *esse* distat: quod ex hoc patet: Quia á quolibet ente determinato plus distat non esse, quam quodlibet ens quantumcumque ab alio ente distans inveniatur. Et ideo ex omnino non ente aliquid facere, non potest esse, nisi sit potentia infinita.

Secunda ratio est, quia hoc modo factum agitur, quo faciens agit. Agens autem agit, secundum quod actu est: unde id solum se toto agit, quod totum actu est; quod non est, nisi actus infiniti, qui est actus primus. Unde et rem agere secundum totam ejus substantiam, solius infinitæ virtutis est.

Tertia ratio est, quia cum accidens oporteat esse in subjecto, subjectum autem actionis sit recipiens actionem, illud solum in faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cujus actio non est accidens, sed ipsa substantia sua: quòd solius Dei est. Et ideo solius ejus est creare.

Quarta ratio est, quia cum omnes secundæ causæ agentes, á primo agente habeant hoc ipsum quòd agant, ut in

libro De Causis probatur, oportet, quòd á primo agente omnibus secundis agentibus modus et ordo imponatur; ei autem non imponitur modus vel ordo ab aliquo. Cum autem modus actionis ex materia dependeat, quæ recipit actionem agentis, solius primi agentis erit absque materia præsupposita ab alio agente agere, et aliis omnibus secundis agentibus materiam ministrare.

Quinta ratio est ducens ad impossibile. Nam secundum elongationem ab actu est proportio potentiarum de potentia in actum aliquid reducentium. Quantò enim plus distat potentia ab actu, tantò majori potentià indigetur. Si ergo sit aliqua potentia finita, quæ de nulla potentia præsupposita aliquid operetur, oportet ejus esse aliquam proportionem ad illam potentiam activam, quæ educit aliquid de potentia in actum, et sic est aliqua proportio nullius potentiæ ad aliquam potentiam; quod est impossibile: non entis enim ad ens nulla est proportio, ut habetur 4. Physic. Relinquitur ergo, quod nulla potentia creaturæ potest aliquid creare, neque propria virtute, neque sicut alterius instrumentum.

V.

SOBRE EL CAPÍTULO SÉPTIMO.

Ex hoc autem apparet, quòd Deus in esse res produxit ex nullo præexistente, sicut ex materia. Si enim est aliquid effectus Dei, aut præexistit aliquid illi, aut non: si non, habetur propositum, scilicet, quòd Deus aliquem effectum producat ex nullo præexistente. Si autem aliquid illi præ-

existit; aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus, ut Philosophus probat in 2. Metaph. aut erit devenire ad aliquod primum, quod aliud non præsupponit: quod quidem non potest esse ipse Deus. Ostensum est enim in 1. lib. quòd ipse non est materia alicujus rei. Nec potest esse aliud á Deo, cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est. Relinquitur igitur, quòd Deus in productione sui effectus non requirit materiam præjacentem, ex qua operetur.

Adhuc: Unaquæque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem: operari ergo ex materia præjacente superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particularis, causæ enim causatis proportionales sunt. Agens igitur, quod requirit ex necessitate materiam præjacentem ex qua operatur, est agens particulare. Deus autem est agens, sicut causa universalis essendi, ut supra ostensum est: ipse igitur in sua actione materiam præjacentem non requirit.

Item: Quantò aliquis effectus est universalior, tantò habet propriam causam altiorem; quia quantò causa est altior, tantò ad plura virtus ejus extenditur. Esse autem est universalius, quàm moveri; sunt enim quædam entium immobilia, ut etiam Philosophi tradunt, ut lapides et hujusmodi: oportet ergo, quòd supra causam, quæ non agit, nisi movendo et transmutando, sit illa causa, quæ est primum essendi principium: hoc autem ostendimus esse Deum. Deus igitur non agit tantummodo movendo et transmutando. Omne autem, quod non potest producere res in esse, nisi ex materia præjacente, agit solum movendo et transmutando; facere enim aliquid ex materia, est per motum vel mutationem operari: non ergo impossibile est producere res in esse sine materia præjacente. Producit igitur Deus res in esse sine materia præjacente.

Præterea: Quod agit tantum per motum et mutationem, non competit universali causæ ejus, quod est esse; non enim per motum et mutationem fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est universale essendi principium, ut ostensum est: non igitur sibi

competit agere tantùm per motum, aut per mutationem: neque igitur sibi competit indigere præjacente materia ad aliquid faciendum.

Ampliùs: Unumquodque agens sibi simile agit; agit enim secundum quod actu est. Illius igitur agentis erit producere effectum causando aliquo modo formam materiæ inhærentem, quod est actu per formam sibi inhærentem, et non per totam substantiam suam. Unde Philosoph. in 7. Metaph. probat, quòd res materiales habentes formas in materiis, generantur á materialibus agentibus, non à formis per se existentibus. Deus autem non est ens actu per aliquid sibi inhærens, sed per totam suam substantiam, ut supra probatum est: proprius igitur modus suæ actionis est, ut producat rem subsistentem totam, non solum rem inhærentem, scilicet, formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens, quod materiam in agendo non requirit. Deus igitur materiam præjacentem non requirit in sua actione.

Item: Materia comparatur ad agens, sicut recipiens actionem quæ ab ipso est. Actus enim, qui est agentis, ut á quo, est patientis, ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente, ut recipiat actionem ipsius: ipsa enim actio agentis in faciente recepta, est actus agentis et formæ, aut aliqua inchoatio formæ in ipso. Deus autem non agit actione aliqua, quam necesse sit in aliquo faciente recipi: quia sua actio est sua substantia, ut supra probatum est. Non igitur ad producendum effectum requirit materiam præjacentem.

VI.

SOBRE EL CAPÍTULO OCTAVO.

Respondeo dicendum, quód absque omni dubio tenendum est, quód Deus ex libero arbitrio suæ voluntatis creaturas in esse produxit, nulla naturali necessitate. Quod potest esse manifestum ad præsens quatuor rationibus. Quarum prima est, quód oportet dicere universum aliquem finem habere; alias omnia in universo casu acciderent: nisi forté diceretur, quód primæ creaturæ non sunt propter finem, sed ex naturali necessitate, et quód posteriores creaturæ sunt propter finem; sicut et Democritus ponebat cœlestia corpora esse á casu facta, inferiora vero á causis determinatis. Quod improbatur in secundo Physicorum per hoc, quód ea, quæ sunt nobiliora, non possunt esse minus ordinata, quám indigoiora.

Necesse est igitur dicere, quód in productione creaturarum á Deo sit aliquis finis intentus. Invenitur autem agere propter finem, et voluntas, et natura, sed aliter et aliter: Natura enim cum non cognoscat nec finem, nec rationem finis, nec habitudinem ejus quod est ad finem in finem, non potest sibi præstituere finem, nec se in finem movere, aut ordinare, vel dirigere. Quod quidem competit agenti per voluntatem, cujus est intelligere et finem, et omnia prædicta: unde agens per voluntatem sic agit propter finem, quód præstituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando. Natura vero tendit in finem, sicut mota et directa ab alio intelligente et volente; sicut patet in sagitta, quæ tendit in signum de-

terminatum propter directionem sagittantis; et per hunc modum á Philosophis dicitur, quòd opus naturæ, est opus intelligentiæ. Semper autem, quod est per aliud, est posterius eo quod est per se. Unde oportet, quòd primum ordinans in finem, hoc faciat per voluntatem. Et ita Deus per voluntatem creaturas in esse produxit, non per naturam. Nec est instantia de Filio, quòd naturaliter procedit á Patre, cujus generatio creationem præcedit; quia Filius non procedit ut ad finem ordinatus, sed ut omnium finis.

Secunda ratio vero, quia natura est determinata ad unum: cum autem omne agens sibi simile producat, oportet, quòd natura ad illam similitudinem tendat producendam, quæ est determinata in uno: cum autem æqualitas ab unitate causetur, inæqualitas vero ex multitudine, quæ vario modo se habet; ratione cujus non est aliquid alteri æquale nisi uno modo, inæquale vero secundum multos gradus. Natura semper facit sibi æquale, nisi sit propter defectum virtutis activæ, vel receptivæ, seu passivæ. Defectus autem passivæ potentiæ non præjudicat Deo, cum ipse materiam non requirat, nec iterum virtus sua est deficiens, sed infinita; unde hoc solum ab eo procedit naturaliter, quod est sibi æquale, scilicet, Filius. Creatura vero quæ est inæqualis, non naturaliter, sed per voluntatem procedit, sunt enim multi gradus inæqualitatis.

Nec potest dici, quòd divina virtus ad unum determinetur tantum, cum sit infinita. Unde cum divina virtus se extendat ad diversos gradus inæqualitatis in creaturis constituendis, quòd in hoc gradu determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali necessitate.

Tertia ratio est, quia cum omne agens agat sibi simile aliquomodo, oportet, quòd effectus in sua causa aliqualiter præexistat; omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus, in quo est. Unde cum ipse Deus sit intellectus, creaturæ in ipso inteligibiliter præexistunt. Propter quod dicitur Joan. 1. *Quod factum est, in ipso vita erat*. Quod autem est in intellectu, non producitur nisi mediante voluntate; voluntas enim est executrix intellectûs: et ita oportet, quòd res creatæ á Deo processerint per voluntatem.

Quarta ratio est, quia secundum Philosophum in 9. Metaph. duplex est actio: quædam quæ consistit in ipso agente, et est perfectio et actus agentis, ut intelligere, velle, et hujusmodi: quædam vero, quæ egreditur ab agente in patiens extrinsecum, et est perfectio et actus patientis, sicut calefacere, movere et hujusmodi. Actio autem Dei non potest intelligi ad modum hujusmodi secundæ actionis, eo quòd cum actio sua sit ejus essentia, non egreditur extra ipsum. Unde oportet, quod intelligatur ad modum primæ actionis, quæ non est nisi in intelligente, et volente, vel etiam sentiente; quod etiam in Deum non cadit, quia actio sensûs, licèt non tendat in aliquid extrinsecum, est tamen ab actione extrinseci. Per hoc igitur Deus agit quidquid extra se agit, quod intelligit et vult. Nec hoc generationi Filii præjudicat, quæ est naturalis; quia hujusmodi generatio non intelligitur terminari ad aliquid, quod sit extra divinam essentiam. Necessarium est igitur dicere, omnem creaturam á Deo processisse per voluntatem, et non per necessitatem naturæ.

NOTAS DEL LIBRO CUARTO.



VII.

SOBRE EL CAPÍTULO PRIMERO.

Para que no se crea que las apreciaciones emitidas en el texto sobre Bacon y su mérito como filósofo, son hijas de escesiva predileccion por la filosofía escolástica, voy á trascribir algunos pasages de escritores modernos en los cuales no es posible suponer que la citada predileccion influyera al consignar su juicio sobre este punto.

«Atendiendo mas, dice Cantu, á dirigir el espíritu humano que á esplicar las cosas, Bacon no se apercibió que se le escapaba una serie entera de hechos; y se concentró en el *sensualismo*, que se desarrolló en seguida corrompiendo la filosofía. En efecto; si la induccion reporta ventajas á las ciencias físicas fundadas únicamente sobre la esperiencia, pierde su importancia allí en donde se muestran verdades necesarias, absolutas, anteriores á la esperiencia».

Hé aquí ahora como se expresan los autores de la Enciclopedia del siglo XIX: «Francisco Bacon tenia una infinidad de miras grandes y útiles, empero cuanto mas se leen sus obras, tanto mas se reconoce que carece de la facultad de imaginar con limpieza las formas, las situaciones y movimientos; muchas veces ni siquiera toca el objeto á que pretendiera llegar. Su entendimiento tenia mas penetracion que estension, mas fecundidad que fuerza, si no relativamente al fin, á lo menos con respecto á los medios. Dos cosas le faltaban segun Mr. Lasalle, la inteligencia y la reflexion, ó sea lo que el mismo apellida, la geometría y el tiempo. Su reputacion se halla muy encima de su mérito real, porque su filosofía se estravia muchas veces por parte del objeto y de los medios.

Francisco Bacon se equivoca con frecuencia en el fondo y en las generalidades, trastornando el órden y la gerarquia de las ciencias, dándoles nombres y señalándoles objetos imaginarios: se equivoca igualmente en los detalles y describe una porcion de esperiencias insignificantes, una masa de observaciones pueriles con expresiones ridículas algunas veces; en fin, es semejante á los niños que charlan mucho y dicen poco. Se puede decir de Francisco Bacon, que escribió mucho sin producir casi nada.

Este juicio parecerá sin duda muy temerario á los que miran á Bacon, como el sol que todo lo vivifica, y que han hecho del Canciller un heroe, una divinidad, á la cual no es lícito tocar sin ser acusado de impiedad. Mas para juzgar á Bacon, es preciso leer sus obras y no contentarse con los encomios que le tributaron D' Alembert, Voltaire, etc. Es preciso leer y meditar sus escritos y comprenderlos; «porque, dice M. Lasalle, uno de los admiradores de Bacon y traductor de sus obras, el intérprete para hacerle inteligible es necesario que traduzca mas bien lo que ha querido decir que lo que expresa en sus palabras; y aun á pesar de todas estas precauciones, todavía podria suceder que despues que el lector se hubiese fatigado en esplicarlo, no le

comprendiese mejor de lo que *Bacon se comprendia á sí mismo*. Por lo demas cualquier lector que no le haya comprendido, puede escusarse diciéndose á sí mismo que no está obligado á comprender escritores que no se entienden á sí mismo.

La moral del Canciller Bacon era una moral muy relajada y tal cual debe esperarse naturalmente de un hombre que llevó la ingratitud hasta el punto de arrastrar sobre el cadalso á un bienhechor, que se convirtió despues en el adulador mas vil de Jacobo I y que por complacer á este príncipe gran admirador de Enrique Séptimo, escribió la vida de este rey y encontró reflexiones panegiristas para el asesino de Stanley. ¿No se deberian desechar sus obras con indignacion? ¿No deberian ser arrancadas de las manos de la juventud, cuando llego á los consejos que Bacon dirige al hombre que quiera ser el autor de su fortuna? Este es un fragmento tomado al acaso: «Si habeis incurrido en la desgracia del príncipe, no os retireis de su presencia; conviene *aparentar que no sois insensible á la indignacion del príncipe*, sea por una especie de estupidez, ó por una altivez escesiva. Es necesario presentarse como afectado, es decir, aparentar con el rostro . . . . Evitad con cuidado todas las ocasiones, hasta las mas ligeras de recordar al príncipe la cosa que escitó su cólera, y tocar por consiguiente la herida. . . . . Aprovechad con cuidado todas las ocasiones en que vuestro servicio puede ser agradable al príncipe. . . . . *Haced recaer con destreza vuestra falta sobre los otros.*» ¿Como un hombre semejante que no tenia ni religion, ni probidad, ni moral, ni tampoco muy profundos conocimientos en las ciencias, ha podido usurpar tan grande reputacion y cómo ha llegado á ser en nuestros dias una especie de antorcha para una parte de nuestra sociedad?» Hasta aquí el juicio de la *Enciclopedia* sobre Bacon y sus escritos.

El siguiente pasage de Bacon puede servir de prueba entre las muchas que pudieramos aducir, del empirismo absoluto que pretendió introducir en la filosofía: el elemento racional nada significa para este *reformador de*

las ciencias, y el silogismo, uno de las principales manifestaciones del método científico, solo debe considerarse útil respecto de la moral y política, pero es absolutamente inútil para la filosofía y ciencias naturales.

Atque de syllogismo, qui Aristoteli oraculi loco est, paucis sententiam claudendam. Rem esse nimirum, in doctrinis quæ in opinionibus hominum positæ sunt, veluti moralibus et politicis, utilem et intellectui manum quamdam auxiliarem. Rerum vero naturalium subtilitati et obscuritati imparem, et incompetentem. . . . . Sectare inductionem, tanquam ultimum et unicum rebus subsidium et perfugium; neque immerito in ea spes sitas esse, ut quæ operá laboriosá et fidá rerum suffragia colligere, et ad intellectum perferre possit.

Esta negacion del elemento racional es un descubrimiento digno del filósofo que echa por tierra de una sola plumada las verdades de sentido comun, afirmando de la manera mas absoluta que el consentimiento comun de los hombres, lejos de servir de fundamento racional de la verdad, induce por el contrario una fuerte presuncion de falsedad. «Quod si fuisset ille VERUS CONSENSUS, ET LATE PATENS, tantum abest ut CONSENSUS pro vera et sólida auctoritate haberi debeat, ut etiam violentam præsumptionem inducat in contrarium. Pessimum enim omnium est augurium, quod ex consensu capitur in rebus intellectualibus: exceptis divinis et politicis, in quibus suffragiorum jus est.»

Otro de los grandes descubrimientos del preconizado inventor del método de induccion, es la existencia de percepcion en todos ó á lo menos en la mayor parte de los cuerpos inanimados. *Videmus enim*, dice, *quasi omnibus corporibus naturalibus inesse vim manifestam percipiendi. . . . . Nullum siquidem corpus ad aliud admotum illud immutat, aut ab illo immutatur, nisi operationem præcedat perceptio reciproca. Percipit corpus meatus, quibus se insinuat: percipit impetum alterius corporis, cui cedit: percipit amotionem alterius corporis, á quo detinebatur, cum se recipit. . . . . . Ubique denique est perceptio. Aër*

vero calidum et frigidum, tam acutè percipit, ut ejus perceptio sit longe subtilior, quàm tactus humani. . . . .

Facil seria, si necesario fuera, aumentar el catálogo de los errores y afirmaciones peligrosas de este pretendido regenerador de las ciencias, tanto de los indicados en el texto, como de los consignados en esta nota. Pero bastan los señalados, y basta sobre todo no olvidar el necio desprecio que manifiesta hacia todos los grandes genios de la antigüedad, asi de la edad pagana como de la edad cristiana, para maravillarse de esa celebridad que ha adquirido, gracias á los repetidos elogios de sus verdaderos discípulos los materialistas y ateos del siglo pasado. Los que no se hallen convencidos aun de que el mérito real de este escritor es muy inferior á su celebridad, pueden leer sus obras, que este será el mejor medio para reconocer que la idea que generalmente se tiene formada de Bacon como filósofo es sobre manera exagerada.

VIII.

SOBRE EL CAPÍTULO TERCERO.

Respondeo dicendum, quòd ad inquirendum de natura animæ, oportet præsupponere, quòd anima dicitur esse primum principium vitæ in his, quæ apud nos vivunt. Animata enim, viventia dicimus, res vero inanimatas, vitâ carentes: vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet, cognitionis, et motûs.

Horum autem principium, antiqui Philosophi imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus po-

nebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse; et secundùm hoc, animam aliquod corpus esse dicebant.

Hujus autem opinionis falsitas, licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communius et certius patet, animam corpus non esse. Manifestum est enim, quòd non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis, et idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis; sed primum principium vitæ, dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitæ; sicut cor est principium vitæ in animali, tamen non potest esse primum principium vitæ aliquod corpus. Manifestum est enim, quòd esse principium vitæ, vel vivens, non convenit corpori ex hoc, quod est corpus; alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitæ: convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitæ, per hoc, quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur, quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus; sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

Ex præmisis autem ostenditur, quòd nulla substantia intellectualis est corpus. Nullum enim corpus invenitur aliquid continere, nisi per commensurationem quantitatis: unde et si toto, totum aliquod continet, si parte partem continet, majorem quidem majore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, cum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, majora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus . . . .
Item: Nihil agit nisi secundùm suam speciem, eo quòd forma est principium agendi in unoquoque: si igitur intellectus sit corpus, actio ejus ordinem corporum non excedet: non igitur intelliget nisi corpora. Hoc autem patet esse fal-

sum; intelligimus enim multa, quæ non sunt corpora: intellectus igitur non est corpus.

Adhuc: Si substantia intelligens est corpus, aut est finitum, aut infinitum: corpus autem esse infinitum actu est impossibile, ut in Physicis probatur. Est igitur finitum corpus, si corpus esse ponitur: hoc autem est impossibile: in nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, ut supra probatum est; potentia autem intellectûs est quoddammodo infinita in intelligendo: in infinitum enim intelligit, species numerorum augendo, et similiter species figurarum et proportionum: cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum, continet enim individua, quæ sunt potentiâ infinita. Non est igitur intellectus corpus.

Amplius: Impossibile est duo corpora se invicem continere, cum continens excedat contentum: duo autem intellectus se invicem continent, et comprehendunt, dum unus alium intelligit: intellectus igitur non est corpus.

Item: Nullius corporis actio reflectitur super agentem; ostensum enim est in Physicis, quòd nullum corpus á se ipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet, quòd una pars ejus sit movens, alia mota. Intellectus autem supra se ipsum agendo reflectitur, intelligit enim se ipsum, non solum secundum partem, sed secundum totum, non est igitur corpus.

Adhuc: Actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, ut in Physicis probatum est: actio autem substantiæ intelligentis ad actionem terminatur, intellectus enim sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere, et sic in infinitum, substantia igitur intellectus non est corpus.

PASAGE DE ALBERTO MAGNO.

La demostracion de la simplicidad del alma, sacada de la simplicidad del pensamiento ó de la accion intelectual,

habia sido presentada tambien con toda precision y claridad por Alberto Magno. Debe tenerse presente al leer el pasage en que desenvuelve esta demostracion, que al atribuir á Platon la opinion contraria, no lo hace en sentido absoluto, ó por estar persuadido que Platon admitiese verdaderamente la composicion y materialidad del alma humana, como se desprende de sus mismas palabras; sino que prescindiendo de esta cuestion impugna directamente la opinion de Demócrito, y solo indirectamente la inexactitud del lenguage de Platon, al comparar el entendimiento á un círculo.

«Si se admite que el entendimiento es una magnitud ó estension continua, preguntaremos entonces, cómo puede entender ó percibir la estension matemática ó cualquiera otra cantidad continua; porque ó percibe toda la estension de una vez, ó sucesivamente y por partes; y si la percibe por partes, ó estas son indivisibles, las cuales en este caso no serán otra cosa mas que los puntos matemáticos, (si es que los puntos pueden llamarse partes, pues de esto prescindimos por ahora, aunque los adversarios suponen que los puntos son partes de que se compone la estension) ó percibe por partes divisibles, que son las verdaderas partes de la estension. De cualquiera de los dos modos que esto suceda, siempre habrá que decir que la estension ó magnitud que llamamos entendimiento, y la estension ó magnitud que se supone entendida, se tocan por sus estremos. Y si este contacto del entendimiento se realiza por puntos, siendo infinitos los puntos matemáticos en cualquiera estension, y no siendo posible por otra parte agotar ó recorrer un número infinito, resultará que el entendimiento no podrá conocer nunca del todo ninguna estension por pequeña que sea. Si se supone que el contacto se verifica segun partes divisibles ó que tienen alguna estension, siendo divisible esta estension en partes menores *in infinitum*, ó á lo menos sin ser posible señalar término, resultará el mismo inconveniente, á saber, que el entendimiento no podrá recorrer en su percepcion todas las partes de cualquiera estension, y por consiguiente nunca podrá conocer instantaneamente toda una estension.»

IX.

SOBRE EL CAPÍTULO CUARTO.

Respondeo dicendum, quòd circa hanc quæstionem diversimode aliqui opinantur. Quidam dicunt, quòd anima et omnino omnis substantia præter Deum, est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus auctor invenitur Avicebron, auctor libri *Fontis vitæ*. Hujus autem ratio est, quæ etiam in objicendo est tacta, quòd oportet in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, invenire materiam. Unde cum in anima inveniantur proprietates materiæ, quæ sunt, recipere, subjici, esse in potentia et alia hujusmodi, arbitratur esse necessarium, quòd in animà sit materia. Sed hæc ratio frivola est, et positio impossibilis: debilitas autem hujus rationis apparet ex hoc, quòd recipere, et subjici, et alia hujusmodi, non secundùm eandem rationem conveniunt animæ, et materiæ primæ. Nam materia prima recipit aliquid cum transmutatione et motu. Et quia omnis transmutatio et motus reducitur ad motum localem, sicut ad primum et communiorem, relinquitur quòd materia in illis tantum invenitur, in quibus est potentia ad ubi, hujusmodi autem sunt solum corporalia, quæ loco circunscribuntur: unde materia non invenitur nisi in rebus corporalibus, secundùm quòd Philosophi de materia sunt locuti; nisi aliquis materiam sumere velit equivocè. Anima autem non recipit cum motu et transmutatione, immo per separationem á motu et á rebus mobilibus.

Quòd etiam positio sit impossibilis, multipliciter manifestum esse potest. Primo quidem, quia forma materiæ

adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materiâ et formâ composita, ex ipsa unione formæ ad materiam animæ constituetur quædam species in rerum natura; quod autem per se habet speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo, sicut elementa uniuntur ad componendam speciem mixti. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem, sed tota species humana consisteret in anima, quod patet esse falsum, quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animæ adveniret.

. . . .

. . . . Apparet etiam hoc esse impossibile alia ratione. Si enim anima est composita ex materia et forma, et iterum corpus, utrumque eorum habebit per se suam unitatem. Et ita necessarium erit ponere aliquid tertium, quo uniatur anima corpori. Et hoc quidem sequentes prædictam positionem concedunt. Dicunt enim animam uniri corpori mediante luce; vegetabile quidem mediante luce cœli siderei, sensibile vero mediante luce crystallini, rationale vero mediante luce cœli empyrei: quæ omnino fabulosa sunt, oportet enim immediate animam uniri corpori, sicut actum potentiæ, sicut patet in 8. Metaph. Unde manifestum fit, quòd anima non potest esse composita ex materia et forma.

Non tamen excluditur quin in anima sit actus et potentia. Nam potentia et actus non solum in rebus mobilibus, sed etiam in immutabilibus inveniuntur, et sunt communiora, sicut dicit Philosophus in 8. Metaph. cum materia non sit in rebus immobilibus. Quomodo autem in anima actus et potentia inveniantur, sic considerandum est ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet, materiam, et formam, et ipsum esse, cujus quidem principium est forma. Nam materia ex hoc quòd recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit ejus principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen in quantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam

consequatur esse, sed indiget materia, cum sit talis forma, quæ per se non subsistit: nihil ergo prohibet esse aliquam formam á materia separatam, quæ habeat esse, et esse sit in hujusmodi forma. Ipsa enim essentia formæ comparatur ad esse, sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur, et potentia, et actus, in quantum ipsum esse est actus formæ subsistentis, quæ non est suum esse. Si autem aliqua res sit, quæ sit suum esse, quod proprium Dei est, ibi non est potentia et actus, sed actus purus. Et hinc est quod Boëtius dicit in lib. de Hebdomadibus, quod in aliis, quæ sunt post Deum, differt esse et quod est, vel sicut quidam dicunt, quod est et quo est. Nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo quis currit. Cum igitur anima sit quædam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus et potentiæ, id est, esse et quod est, non autem compositio materiæ et formæ.

X.

SOBRE EL CAPÍTULO QUINTO.

Amplius: Omne quod corrumpitur, vel corrumpitur per se, vel per accidens: substantiæ autem intellectuales non possunt per se corrumpi; omnis enim corruptio est á contrario, agens enim cum agat secundùm quòd est actu, semper agendo ducit ad aliquod esse actu. Unde si per hujusmodi esse actu aliquid corrumpatur, desinens esse actu, oportet quòd hoc contingat per contrarietatem eorum ad invicem; nam contraria sunt, quæ mutuo se expellunt: et propter hoc oportet, omne quod corrumpitur per se, vel habere contrarium, vel esse ex contrariis com-

positum. Neutrum autem horum substantiis intellectualibus convenit, cujus signum est, quòd in intellectu, ea etiam, quæ secundùm suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria. Album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria: non enim se expellunt, immo magis se consequuntur; per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Substantiæ igitur intellectuales non sunt corruptibiles per se. Similiter autem neque per accidens: sic enim corrumpuntur accidentia et formæ non subsistentes; ostensum est autem supra, quod substantiæ intellectuales, subsistentes sunt: sunt igitur omnino incorruptibiles.

Respondeo, quòd necesse est ponere substantiam animæ rationalis esse incorruptibilem. Si enim corrumpitur, aut corrumpitur per se, aut per accidens. Per se quidem corrumpi non posset, nisi esset composita ex materia et forma contrarietatem habente, quod esse non posset, nisi esset elementum, aut ex elementis, ut antiqui Philosophi posuerunt; quorum positiones in 1.° De Anima reprobantur. Per accidens etiam corrumpi non potest, nisi poneretur, quòd non haberet esse per se, sed solum esse cum alio, sicut est de aliis formis materialibus, quæ proprie non habent esse subsistens, sed sunt per se compositorum subsistentium, quorum sunt partes; et sic per accidens corrumpuntur compositis corruptis. Hoc autem de anima rationali dici non potest. Nam quod non habet per se esse, impossibile est quòd per se operetur. Unde etiam aliæ formæ non operantur, sed composita per formas. Anima autem rationalis habet per se operationem, quam exercet nullo organo corporeo mediante, scilicet, intelligere, ut probat Philosophus 3. De Anima (tex. 6.) Non enim posset omnium sensibilium formas cognoscere, nisi ab omnibus formis sensibilibus esset denudata, vel nisi esset actus omnium, cum nihil recipiat, quod jam habet: oportet ergo, si anima per aliquod organum intelligeret, quod ipsius organum careret omni forma sensibili, cum omnes formas sensibiles sit nata intelligere, sicut pupilla caret omni colore ad hoc quòd visus possit omnes colores co-

gnoscere. Impossibile est autem esse aliquod organum corporale carens omni forma sensibili. Relinquitur ergo substantiam animæ intellectivæ esse incorruptibilem.

Ampliùs: intelligibile est propria perfectio intellectûs, unde intellectus in actu, et intelligibile in actu, sunt unum: quod igitur convenit intelligibili in quantum est intelligibile, oportet convenire intellectui in quantum hujusmodi, quia perfectio et perfectibile sunt unius generis; intelligibile autem in quantum est intelligibile, est necessarium, et incorruptibile, necessaria enim perfecté sunt intellectu cognoscibilia, contingentia vero in quantum hujusmodi, non, nisi deficienter; habetur enim de his non scientia, sed opinio. Unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia; in quantum, scilicet, sunt universalia: oportet igitur intellectum esse incorruptibilem. (1)

Adhuc: unumquodque perficitur secundùm modum suæ substantiæ: ex modo igitur perfectionis alicujus rei, potest accipi modus substantiæ ipsius: intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum existens; perficitur enim secundum intellectivam animam scientia et prudentia sedatis permutationibus et corporalibus animæ passionibus, (ut patet per Philosophum in 7. Phys.) Modus igitur substantiæ intelligentis est, quòd esse suum sit supra motum, et per consequens supra tempus. Esse autem cujuslibet rei corruptibilis subjacet motui et tempori: impossibile est igitur substantiam intelligentem esse corruptibilem.

Adhuc: nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio; hæ enim mutationes sunt contrariæ, scilicet, ad perfectionem et ad corruptionem: perfectio autem animæ humanæ consistit in abstractione quadam á

---

(1) *Sum. cont. Gent* Lib. 2. Cap. 55. *Está equivocado el capítulo en el cuerpo.*

corpore; perficitur enim anima scientia et virtute: secundum scientiam autem tantò magis perficitur, quantò magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc, quòd homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundùm rationem temperet et refrenet: non ergo corruptio animæ consistit in hoc quòd á corpore separetur. Si autem dicatur quòd perfectio animæ consistit in separatione ejus á corpore secundùm operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur; operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius, quia unumquodque operatur secundum quòd est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam: non potest igitur perfici operatio alicujus rei, nisi secundùm quòd perficitur ejus substantia. Si igitur anima secundùm operationem suam perficitur in relinquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod á corpore separatur.

Item: proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile, propria enim operatio hominis in quantum hujusmodi est intelligere, per hanc enim differt á brutis, et plantis, et inanimatis. Intelligere enim est universalium et incorruptibilium in quantum hujusmodi; perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas: ergo anima humana est incorruptibilis.

XI.

SOBRE EL CAPÍTULO SÉPTIMO.

Similiter etiam dicendum est de scientiæ acquisitione, quòd præexistunt in nobis quædam scientiarum semina,

scilicet, primæ conceptiones intellectûs, quæ statim lumine intellectûs agentis cognoscuntur, per species á sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et hujusmodi, quæ statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus, omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia, quæ prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. Sciendum tamen est, quòd in naturalibus rebus aliquid præexistit in potentia dupliciter: Uno modo in potentia activa completa, quando, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione; ex virtute enim naturali, quæ est in ægro, æger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva, quando, scilicet, principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aëre fit ignis, hoc enin non potest fieri per aliquam virtutem in aëro existentem. Quando igitur præexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adjuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea, quibus possit in actum exire. Sicut medicus in sanatione, est minister naturæ, quæ principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis, natura utitur ad sanationem.

Quando vero aliquid præexistit, in potentia passiva tantum tunc agens extrinsecum est, quod educit principaliter de potentia in actum, sicut ignis facit de aëre, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo præexistit in addiscente in potentia non purè passiva, sed activa; aliàs homo non posset per se ipsum acquirere scientiam. Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturæ tantum, alio modo á natura cum adminiculo medicinæ, ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: Unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio: Alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur; et hic modus dicitur disciplina.

In his autem, quæ fiunt á natura, et arte, eodem modo operatur ars, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo, qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus: unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiæ acquisitione, quòd eodem modo docens alium, ad scientiam ignotorum deducit inveniendo, sicut si aliquis deducit seipsum in cognitionem ignoti: processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo, est, ut principia communia per se nota, applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias. Unde et secundùm hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli per hujusmodi sibi proposita, sicut per quædam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo, natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius; et hoc est docere. Unde unus homo alium docere dicitur, et ejus esse magister. Et secundum hoc, dicit Philosophus 1. Posteriorum, quòd demonstratio est syllogismus faciens scire.

Si autem aliquis alicui proponat ea, quæ in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem vel fidem, quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur. Ex ipsis enim principiis per se notis, considerat, quòd ea, quæ ex his necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quæ vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum præbere potest vel non. Hujusmodi autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis á Deo inditum quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit, nisi ex virtute illius luminis, constat quòd solus Deus est, qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat. Nihilominus tamen, et sanare, et docere, proprie dicitur modo prædicto.

XII.

SOBRE EL CAPÍTULO NOVENO.

Est autem primò manifestum, quòd substantia intellectualis, non potest corpori uniri per modum mixtionis. Quæ enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse; quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, et quæ possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiæ autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus; sunt enim immateriales, ut supra ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles. . . . . Similiter autem patet, quòd substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactùs proprie sumpti. Tactus enim non nisi corporum est: sunt enim tangentia, quorum ultima sunt simul, ut puncta vel lineæ, aut superficies, quæ sunt corporum ultima. Non igitur per modum contactùs substantia intellectualis corpori uniri potest. Ex hoc autem relinquitur, quòd neque continuatione, neque compositione aut colligatione, ex substantia intellectuali et corpore, unum fieri posse; omnia enim hæc sine contactu fieri non possunt. Est tamen quidam modus contactus, quo substantia intellectualis corpori uniri potest. . . . .

. . . .

. . . .

Hoc igitur modo tangendi, possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum: agunt enim substantiæ intellectuales in corpora et movent ea, cum sint immateriales, et magis in actu existentes. Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis: unde differt hic

tactus á tactu corporeo in tribus. Primò, quia hoc tactu id quod est indivisibile, potest tangere divisibile, quod in tactu corporeo non potest accidere, nam puncto non potest tangi nisi indivisibile aliquod. Substantia autem intellectualis quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, in quantum agit in ipsam; alio enim modo est indivisibile punctum, et substantia intellectualis. Punctum quidem est, sicut quantitatis terminus, et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest; substantia autem intellectualis est indivisibilis quasi extra genus quantitatis existens. Unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum . . . .
. . . .

Ex hoc autem, et similibus rationibus aliqui moti, dixerunt, quòd nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, quia ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias, per quas naturam hominis salvarent. Plato igitur posuit et ejus sequaces, quòd anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiæ, sed solum sicut motor mobili, dicens, animam esse in corpore sicut nauta est in navi: et sic, ut unio animæ et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra dictum est. Hoc autem videtur inconveniens; secundùm enim prædictum contactum, non fit aliquid *unum simpliciter*, ut ostensum est; ex unione autem animæ et corporis, fit homo. Relinquitur igitur, quòd homo non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens.

Ad hoc autem evitandum, Plato posuit, quòd homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore, sed quòd ipsa anima utens corpore, sit homo: sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento. Hoc autem esse impossibile, ostenditur: Animal enim et homo sunt quædam sensibilia et naturalia: hoc autem non esset, si corpus et ejus partes non essent de

essentia hominis et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima secundùm positionem prædictam; anima enim non est aliquid sensibile, neque materiale: impossibile est igitur hominem et animal esse animam utentem corpore, non autem aliquid ex anima et corpore compositum.

Item: Impossibile est, quòd eorum quæ sunt diversa secundùm esse, sit operatio una: dico autem operationem unam, non ex parte ejus in quod terminatur actio, sed secundùm quòd egreditur ab agente Multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum; sed tamen ex parte trahentium sunt multæ actiones, quia sunt diversi impulsi ad trahendum. Cum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet quòd quorum sunt diversæ formæ et virtutes, et actiones esse diversas. Quamvis autem animæ sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere, sunt tamen aliquæ operationes communes sibi et corpori, ut timere, et irasci, et sentire, et hujusmodi. Hæc enim accidunt secundùm aliquam transmutationem alicujus determinatæ partis corporis; ex quo patet, quòd simul sunt animæ et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quòd non sint secundùm esse diversa.

Huic autem rationi secundùm Platonis sententiam obviatur: nihil enim inconveniens est, moventis, et moti, quamvis secundùm esse diversorum, esse eumdem actum. Nam motus est idem quòd actus moventis, sicut á quo est, moti autem sicut in quo est.

Sic igitur Plato posuit, præmissas operationes esse animæ, corporisque communes, ut, videlicet, sint animæ, sicut moventis, et corporis sicut moti. Sed hoc esse non potest, quia. . . . .

. . . .

. . . .

licèt motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum, et recipere motum: unde et duo prædicamenta ponuntur, facere, et pati. Si igitur in sentiendo, anima sensitiva se habet ut agens, et corpus ut patiens, alia erit operatio animæ, et alia corporis: anima igitur sensitiva habebit aliquam operationem pro-

priam. Habebit igitur et subsistentiam propriam: non igitur destructo corpore, esse desinet. Animæ igitur sensitivæ etiam irrationalium animalium erunt immortales; quod quidem improbabile videtur; tamen á Platonis opinione non discordat.

Ampliùs: Mobile non sortitur speciem a suo motore. Si igitur anima non conjungitur corpori nisi sicut motor mobili, corpus et partes ejus, non consequuntur speciem ab anima: abeunte igitur anima, remanebit corpus et partes ejusdem speciei. Hoc autem est manifestè falsum; nam caro, et os, et manus, et hujusmodi partes, post abscessum animæ, non dicuntur nisi equivocè, cum nulli harum partium propria operatio adsit, quæ speciem consequitur: non igitur unitur anima corpori solùm sicut motor mobili, vel sicut homo vestimento. . . . .

. . . .

. . . . . Adhuc: Mobile non habet esse per suum motorem, sed solùm motum: si igitur anima uniatur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. Vivere autem est quoddam esse viventis: non igitur corpus vivet per animam. . . .

. . . .

. . . .

. . . . . Prætereà: Omne movens seipsum, ita se habet, quòd in ipso est moveri, et non moveri, movere et non movere. Sed anima, secundùm Platonis opinionem movet corpus sicut movens seipsum: est ergo in potestate animæ movere corpus, et non movere. Si ergo non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animæ separari à corpore cum voluerit, et iterum uniri ei cum voluerit, quod patet esse falsum.

XIII.

SOBRE EL CAPÍTULO DIEZ.

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere, quòd intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim, quo primo aliquid operatur, est forma ejus cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia. Unde sanitas est forma corporis, et scientia animæ. Et hujus ratio est, quia nihil agit, nisi secundùm quòd est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quòd primum, quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundùm diversas operationes, in diversis gradibus viventium, id, quo primo operamur unumquodque eorum operum vitæ, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundùm locum, et similiter, quo primò intelligimus. Hoc ergo principium, quo primò intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis: et hæc est demonstratio Arist. 2. de Anima (text. 24. to. 2.) Si quis autem velit dicere, animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quòd inveniat modum, quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque, seipsum esse, qui intelligit.

Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum 5. Physicorum. (text 1. to. 2.) Dicitur enim movere aliquid, aut agere; vel secundùm se totum, sicut medicus sanat; aut secundùm partem, sicut homo

videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur, quòd album ædificat; quia accidit ædificatori esse album. Cum igitur dicimus, Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est, quòd non attribuitur ei per accidens; attribuitur enim ei, in quantùm est homo, quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quòd Socrates intelligit secundùm se totum, sicut Plato posuit, dicens, hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere, quòd intellectus sit aliqua pars Socratis.

Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, (quæst. 75. art. 4.°) propter hoc, quòd ipse idem homo est, qui percipit se intelligere, et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet, corpus aliquam esse hominis partem.

Relinquitur ergo, quòd intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur. . . . .

. . . .

Quidam autem dicere voluerunt, quòd intellectus unitur corpori, ut motor; et sic ex intellectu, et corpore fit unum, ut actio intellectûs toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum.

Primò quidem, quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cujus motus præsupponit operationem intellectûs. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit, sed potius é converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates.

Secundò, quia cum Socrates sit quoddam individuum in natura, cujus essentia est *una* composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma ejus, sequitur quòd sit præter essentiam ejus; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem, sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc, quòd est motus ab intellectu.

. . . .

. . . .

Quartò, quia licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi, homini, nunquam tamen attribuitur alii parti nisi

forte per accidens. Non enim dicimus, quòd manus videat propter hoc, quòd oculus videt. Si ergo ex intellectu, et Socrate fit unum, actio intellectûs non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum, quod componitur ex unione intellectûs ad reliqua, quæ sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis, quæ sunt Socratis, nisi sicut motor, sequitur quòd Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter; sic enim aliquid est ens, quomodo et unum.

Relinquitur ergo solus modus, quem Arist. ponit, (lib. 2. de Anima, tex. 25. et 26. tom. 2.) quòd hic homo intelligit, quia principium intellectivum est *forma ipsius.* Sic ergo ex ipsa operatione intellectûs apparet, quòd intellectivum principium unitur corpori, ut forma.. . . . .

. . . .

. . . .

Sed considerandum est, quòd quantò forma est nobilior, *tantò magis dominatur materiæ corporali*, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quòd forma mixti corporis habet aliam operationem, quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quantò magis proceditur in nobilitate formarum, tantò magis invenitur virtus formæ materiam elementalem excedere: sicut anima vegetabilis, plus quàm forma elementaris, et anima sensibilis plus quàm anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quòd habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et hæc virtus dicitur intellectus.

XIV.

SOBRE EL CAPÍTULO TRECE. (1)

Si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici, quòd non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantùm, per quam alia movetur.

Sed quia anima unitur corpori, ut forma, necesse est quòd sit in toto, et in qualibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius, quæ non dat esse singulis partibus corporis est forma, quæ est compositio, et ordo; sicut forma domûs: et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Unde oportet, quòd sit forma, et actus, non solum totius, sed cujuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal, et homo nisi æquivoce, quemadmodum et animal pictum, vel lapideum, ita est de manu, et oculo, aut carne, et ossibus, ut Philosophus dicit: (2. de Anim. te. 9. to. 2.) cujus signum est, quòd nulla pars corporis habet proprium opus anima recedente, cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo, cujus est actus. Unde oportet, animam esse in toto corpore, et in qualibet ejus parte: et quòd tota sit in qualibet parte ejus, hinc considerari potest, quia,

---

(1) 1. p. q. 76. art. 8. *Está equivocada la cuestion en el texto.*

cum totum sit quod dividitur in partes, secundùm triplicem divisionem est triplex totalitas.

Est enim quoddam totum, quod dividitur in partes quantitativas; sicut tota linea, vel totum corpus. Est etiam quoddam totum, quod dividitur in partes rationis, et essentiæ, sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam, et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis.

Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; et illis solis formis, quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum, et partes ejus: sicut albedo, quantùm est de sui ratione, æqualiter se habet, ut sit in tota superficie, et qualibet superficiei parte. Et ideo divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma, quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et præcipue animalium perfectorum, non æqualiter se habet ad totum et partes: unde non dividitur per accidens, scilicet, per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animæ nec per se, nec per accidens.

Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundum rationis, et essentiæ perfectionem, proprie, et per se convenit formis: similiter autem et totalitas virtutis, quia forma est operationis principium.

Si ergo quæreretur de albedine, utrum esset tota in totà superficie, et in qualibet ejus parte, distinguere, oporteret: quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum est de totalitate virtutis; magis enim potest movere visum albedo, quæ est in tota superficie, quàm albedo, quæ est in aliqua ejus particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei, et essentiæ, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed, quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se, nec per accidens, ut dictum est, *(in isto art.)* sufficit dicere, quòd anima tota est in qualibet parte corporis secundùm totalitatem perfectionis, et essentiæ, non autem secundùm totalitatem virtutis: quia non secundùm quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis, sed secundùm

visum in oculo, secundùm auditum in aure, et sic de aliis. Tamen attendendum est, quòd, quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum, et ad partes; sed ad totum quidem primò, et per se, sicut ad proprium, et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundùm quòd partes habent ordinem ad totum.

Si igitur est aliqua forma, quæ non dividatur divisione subjecti, sicut sunt animæ animalium perfectorum, non erit opus distinctione, quum eis non competat nisi una totalitas; sed absolute dicendum est, eam totam esse in qualibet corporis parte: nec est hoc difficile apprehendere ei, qui intelligit, animam non sic esse indivisibilem, ut punctum, neque sicut incorporeum corporeo conjungi, sicut corpora ad invicem conjunguntur, ut supra expositum est. Non est autem inconveniens, animam, quum sit quædam forma simplex, esse actum partium tam diversarum; quia unicuique formæ aptatur materia secundùm suam congruentiam; quantò autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tantò est majoris virtutis: unde anima, quæ est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia, et multorum operationum: unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas,

PASAGE DE BALMES.

Hé aqui los pasages en que el inmortal Balmes reconoce la verdad y elevacion de la doctrina de santo Tomás sobre las relaciones de los seres espirituales con los cuerpos y sobre la existencia del alma en todo el cuerpo y en cada una de sus partes.

«El estar situado en el espacio, es estar contenido en el mismo: asi concebimos todo lo que consideramos situado en él. Santo Tomás rechaza este sentido, cuando se trata de los seres espirituales, y dice, que si bien los corpóreos están en las cosas como contenidos, los espirituales por el contrario contienen las cosas en que están.

En el artículo segundo (1. P. Cuest. 8.) pregunta si Dios está en todos los lugares, *ubique;* y dice que Dios está en todas las cosas dándoles el ser, y la fuerza y la operacion; y en todo lugar, dándole el ser y la capacidad, *virtutem locativam*. Se propone el argumento de que las cosas incorpóreas no están en ningun lugar: y responde con las siguientes palabras altamente filosóficas: «Las cosas incorpóreas no están en el lugar por el contacto de cantidad dimensiva, sino por el contacto de la actividad, *virtutis*.» Luego, esplicando como lo indivisible puede estar en diferentes lugares dice: «lo indivisible es de dos-clases; uno que es término de lo continuo, como el punto en lo permanente y el momento en lo sucesivo. Lo indivisible en lo permanente, no puedé estar en muchas partes de un lugar, ó en muchos lugares, á causa de que tiene una situacion determinada: asi como lo indivisible en la accion ó el movimiento, no puede estar en muchas partes del tiempo porque tiene un órden determinado en el movimiento ó en la accion. Pero hay otro indivisible que está *fuera de todo género de continuo*, y de este modo las substancias incorpóreas, como Dios, el Angel y el alma se llaman indivisibles. Lo que es indivisible de esta manera, no se aplica á lo continuo *como cosa que le pertenezca*, sino en cuanto lo toca con su actividad: y asi segun que esta puede estenderse á uno ó muchos objetos, á lo pequeño ó á lo grande, se halla en uno ó muchos lugares y en un lugar pequeño ó grande.»

¿Que cosa mas clara, refiriéndonos á la intuicion del espacio, que cuando una cosa está toda en un lugar, nada haya de ella fuera de aquel lugar? y sin embargo el santo Doctor, elevándose sobre las representaciones sensibles, asienta resueltamente que Dios puede estar todo en todo y todo en cualquier parte; como el alma está

toda en cualquier parte del cuerpo. ¿Y porque? porque lo que se llama totalidad en las cosas corpóreas, se refiere á la cantidad; y la totalidad de las incorpóreas es totalidad de esencia, que por consiguiente no es conmensurable con una cantidad, ni está ceñida á ningun lugar.

En el tratado de los Angeles, (1. P. Cuest. 52 art. 1.) al decir que están en el lugar, advierte que esto se afirma equívocamente, *equivocè*, del ángel y del cuerpo: porque el cuerpo está en el lugar, aplicado á él por el contacto de la cantidad dimensiva; pero el ángel está únicamente por la cantidad virtual, esto es, en cuanto ejerce su accion sobre algun cuerpo, por lo cual no se debe decir que el ángel esté situado en lo continuo: *habeat situm in continuo.*

En el tratado del alma, (1. P. Cuest. 76 art. 8.) afirma que esta se halla toda en todo el cuerpo, y toda en cualquiera de las partes; y vuelve á distinguir entre la totalidad de esencia y la totalidad cuantitativa; valiéndose de un razonamiento semejante al que hemos visto con respecto á los ángeles. Los que se hayan reido de esta doctrina, que se descubre tanto mas profunda cuanto mas se reflexiona sobre ella, se han manifestado superficiales en lo concerniente á las relaciones de las cosas espirituales con las corpóreas. En general, es peligroso el reirse de opiniones sostenidas por grandes hombres en materias tan graves; porque sino aciertan, tienen por lo menos en su favor razones fuertes. Nada mas contrario á las representaciones sensibles que la posibilidad de hallarse una cosa á un mismo tiempo en diferentes lugares; pero nada mas filosófico que esta posibilidad, cuando se han analizado profundamente las relaciones de la estension con las cosas inextensas, y se ha descubierto la diferencia que va de la situacion cuantitativa á la situacion de causalidad.»

XV.

SOBRE EL CAPÍTULO CATORCE.

GALL.

Gall, fundador de la moderna frenología, nació en Tiefembrunn, gran ducado de Baden, en 1758. En 1781 recibió el grado de doctor en medicina en la Universidad de Viena. Mientras se dedicaba á la práctica de la medicina, y aprovechando las ocasiones que le ofrecia el ejercicio de su facultad, dedicóse á observar los caractéres, facultades ó inclinaciones del hombre, creyendo descubrir una relacion constante entre ellas y la disposicion del cerebro, y en 1796 abrió su primer curso sobre la estructura y funciones del cerebro. Gall no se limitaba á establecer una relacion general entre las facultades del hombre, y la estructura del cerebro, sino que pretendia localizar sus diferentes facultades, inclinaciones y disposiciones, señalando á cada una su órgano de manifestacion especial y distinto, y pretendiendo al propio tiempo, reconocer esta localizacion por las protuberancias y depresiones del craneo. «Mi verdadero intento, dice el mismo, es determinar las funciones del cerebro en general y de sus diversas partes en particular; probar que se pueden reconocer las diferentes disposiciones é inclinaciones, por las protuberancias y las depresiones que se encuentran en la cabeza ó sobre el cráneo.»

Gall viendo sus doctrinas condenadas por la autoridad civil á causa de sus tendencias materialistas, determinó establecerse en Francia, y despues de haber recorrido algunos puntos de Alemania, en algunos de los cuales sus nuevas doctrinas fueron acogidas con entusiasmo, vino á Paris, en cuyo Ateneo comenzó á enseñar públicamente su frenología en 1807, y murió en la misma ciudad en 1828.

«Como anatomista, dice la *Enciclopedia del siglo XIX*, Gall dejo algunos trabajos realizados de mancomun con Niklas, joven anatómico aleman, y con Spurzheim, que debia ser mas tarde el continuador y émulo del maestro. . . . . Despues de haber establecido el arreglo metódico de las facultades, Gall acometió la empresa de dar las señales anatómicas, propias para reconocer las cualidades del espíritu. Sostuvo que por el exámen del cráneo se podian determinar las facultades fundamentales del hombre y aun de los animales.»

Los sentimientos religiosos del padre de la frenología moderna, no fueron los mas dignos de elogio, ni muy prácticos, como no podia menos de suceder á un hombre que pretendia esplicar la Religion por el órgano de la teosofía, tendiendo de esta suerte, á limitarla y hacerla un producto de la organizacion cerebral. Su modestia tampoco tenia mucho de cristiana, ni pecaba por excesiva, y si la frenología fundada por él fuera una verdad, sería preciso concederle un grande desarrollo del órgano del *aprecio de sí mismo* y de la *aprobabilidad* personal. Las siguientes palabras pueden dar una idea de la alta opinion que tenia formada de sí mismo.

«Hay ciertos hombres de un espíritu mas fuerte y de un corazon grande que abrigan la íntima conviccion de su propio valer y llevan hasta tal punto el amor de la independencia, que rechazan facilmente todas las influencias esternas que tiendan á rebajarlos. Estos hombres buscan los pueblos mas libres para fijar en ellos su residencia; se dedican á ocupaciones que les dejan disfrutar de su independencia; que los eximan de los favores y caprichos de los poderosos.» «Yo soy, añade en otra parte, el primero y único á quien la frenología del cerebro debe

su existencia. Yo la he descubierto sin el auxilio de nadie: y la historia de cada uno de mis descubrimientos os lo probará.»

PASAGES DE DEBREYNE

SOBRE LA FRENOLOGIA MODERNA.

Si la frenología moderna es errónea y anticristiana en sus principios y deducciones generales y científicas, no lo es menos cuando se la considera en el terreno de las aplicaciones. Las reflexiones que Debreyne emite sobre este punto en sus *Pensamientos de un Creyente Católico,* pueden bastar para formar una idea de lo que la ciencia, la moral y la legislacion, pueden esperar de la frenología en el órden práctico. Hé aquí algunas de estas reflexiones.

«Este órgano de la Religion es, pues, una pura creacion de Gall, una cosa hipotética, un ente de razon, una quimera. Mas admitamos por un momento su existencia y concedamos que la educacion escita y despierta la actividad de los organos de la teosofía, ¿que podrá hacer la instruccion moral en los individuos que tienen poco desarrollado el órgano religioso, ó carecen de él enteramente? Estarán entonces condenados por su predestinacion orgánica y á pesar de la mejor educacion religiosa, á carecer toda su vida de moralidad y de religion, pues que, segun el sistema frenológico, la moralidad y la religion dependen esencialmente del organismo. Sin embargo la experiencia prueba que estos individuos tan mal organizados y tan poco religiosos, son capaces de recibir las impresiones religiosas: hay mas; pueden llegar á ser repentinamente hombres nuevos, llenos de virtud y de religion.

¿Como esplicarán los frenólogos los cambios mas ó menos repentinos que algunas veces se observan en el estado moral del hombre? ¿Cuantos personajes hemos visto que entregados á todos los vicios, y esclavos de todas las pasiones, han venido á ser en poco tiempo, ó por decirlo asi, de repente hombres dulces y modestos, templados, castos, desinteresados, caritativos, ofreciendo en fin todas las virtudes opuestas á las pasiones violentas que por tanto tiempo les tiranizaron? Se podrian citar de esto muchos hechos. Conocidas son las tan inopinadas y repentinas conversiones de san Pablo y de san Agustin y de tantos otros grandes genios de la antigüedad, que habian sido criados y nutridos en los vicios y en las pasiones del paganismo, como san Clemente de Alejandria, san Cipriano, Lactancio, etc. ¿Que pensar de la repentina conversion de un pueblo salvaje á la sola palabra de un misionero católico, ó de una pronta apostasia de un transfuga pérfido de la verdad? Una conversion tan pronta de todas las pasiones en virtudes contrarias ó una metamórfosis inversa ¿es efecto repentino de una revolucion organológica ó de un cambio repentino de los órganos cerebrales? Que nos expliquen los frenólogos estos misterios y estas maravillas. Como seria absurdo alegar un cambio orgánico repentino, dirán tal vez que es un efecto ó una modificacion del sistema nervioso, ocasionada por una cosa moral extraordinaria, ó por una gran potencia, ó el resultado de una manifestacion repentina de la actividad preponderante de los órganos que hasta entonces habian estado sin accion exterior, ó finalmente que es un estado morbido, anormal, una especie de aberracion del espíritu humano, en una palabra, una enfermedad. Es facil ver que nada explican ni prueban estas suposiciones gratuitas y estas explicaciones: siempre se puede negar sin prueba lo que sin prueba se afirma; pero admitámoslas y digamos con verdad: ¡feliz enfermedad, feliz locura, que purifica y fortifica la razon humana, hace los hombres mejores, les perfecciona, y les da todas las virtudes religiosas, morales y sociales! Pero no, esto no depende de la frenología.

No me propongo, repito, discutir aquí seriamente la doctrina de los frenólogos como asunto de ciencia. La opinion pública y la razon de todos los verdaderos filósofos, psicólogos, moralistas, fisiólogos, etc. se revela contra este sistema de errores, le condena y generalmente le reprueba: la craneoscópia recibe en efecto todos los dias nuevos y numerosos mentís. Entre mil hechos que se podrian citar no referiré mas que dos ó tres de los mas conocidos, de Fieschi, de Lacenaire y de Avril.

Los principales caracteres de Fieschi, han sido la ausencia del órgano de la destructibilidad, y del de la astucia, y desarrollo del órgano de la bondad. En Lacenaire, la ausencia completa del órgano del robo, la presencia del de la benevolencia y de la teosofía (disposicion religiosa), esta última muy visible: la firmeza situada entre los dos órganos de la justicia (sentimiento de lo justo y del deber, conciencia moral); todo esto muy manifiesto. En Avril fueron inapreciables las inclinaciones sanguinarias, las del robo y las de la astucia; en su contra peso, las de la bondad, de la teosofía y de la justicia, eran de una dimension poco comun, y dominaban á todas los demas. Hé aquí hechos importunos que vienen expresamente á desorientar á los frenólogos. Esto no obstante no impedirá á la frenologia de anotarlos en su sistema craneomántico ¡tan fina y elástica es ella, y despues hay tantas variedades en los bultos! Todo justifica admirablemente la profecía frenológica de Broussais, que ha exclamado hace tiempo, que se acercaba la era gloriosa en que la filosofía y la moral se fundarian en la frenología ¡Pobre hombre!!! (Véase para mas detalles la *Revista médica*, marzo 1836, y la *Gaceta médica* de Paris 1836.)

Terminaremos con una cita de la *Gaceta médica* y otra de uno de nuestros mas célebres psicólogos, el Sr. Magendie, seguida de muchos otros testimonios muy importantes.

« La frenología no nos ha parecido nunca digna de una discusion muy seria: como sistema psiçológico, es una concepcion contradictoria, como teoría anatómico-fisiológica, es una hipótesis completamente desnuda de

pruebas. . . . . Es muy notable que ninguno de los zoólogos franceses de este siglo, que han estudiado tan profundamente la organizacion de los seres vivos y la alta fisiologia, no se hayan ocupado de él. Cuvier lo ha hecho con desden. Los Sres. Blainville, Geoffroy-Saint-Hilaire, Serres, Flourens, Dutrochet, Dumeril, todos los fisiólogos, en fin, cuyos nombres son conocidos en Europa, han sido á ella extraños. En Inglaterra sucede otro tanto, excepto M. G. Combes, hombre de talento y que es en su pais el campeon oficial de la frenologia, como Brousseais en Francia, no se encontraria uno solo. En Alemania, la cuna de la organologia, esta prentendida ciencia no se conoce sino de nombre. (Estracto de la *Gaceta médica* de Paris, 183.)»

ESTAS SON LAS PALABRAS DE MAGENDIE.

«Los craneólogos, (un poco mas arriba llama á la frenologia una pseudociencia) á cuyo frente se encuentra al doctor Gall, á nada menos aspiran, que á determinar las capacidades intelectuales con la conformacion de los cráneos, y sobre todo con los bultos locales que en ellos se notan. Ofrece un gran matemático cierta elevacion en la esquina de la órbita: alli está, no hay duda, el órgano del cálculo. Un artista célebre tiene tal salida en la frente: alli está el sitio del talento: pero ¿habeis examinado bien otras muchas cabezas que no tienen estas capacidades? ¿Estais seguros que no encontrareis ninguna con las mismas salidas y los mismos bultos? No importa, dice el craneólogo: sino se encuentra alli bulto, el talento existe, solamente que no está bien desarrollado. En una palabra, hé aquí un gran geómetra, un gran músico que no tienen vuestro supuesto bulto: no importa, contesta el sectario, creed.

Pero aun cuando hubiese, replica el escéptico, esta conformacion reunida á tal aptitud, faltaria aun probar que no es una simple coincidencia, y que el talento del hombre depende realmente de la forma de su cráneo. Creed, os digo, repite el frenólogo, y los espíritus que creen lo vago y lo maravilloso, creen; y tienen razon; porque se divierten, y la verdad les fastidiaria.»

«Carta al Dr. Spurzheim sobre una deformacion monstruosa del cráneo, sin alteracion de las facultades intelectuales y morales. Esta carta nos parece que da á la doctrina de Gall, un golpe del que no se levantará tan facilmente: aunque escrita con decencia y con moderacion, no por esto es menos fuerte en raciocinio y en deducciones lógicas.»

«Es un principio en filosofía, dice el autor, que un solo hecho bien probado, bien evidenciado, basta para destruir el sistema mejor establecido, cuando está en contradiccion con este último; y el caso de monstruosidad citado en esta carta, depone con evidencia singular contra los puntos fundamentales de la organología de Gall.

Despues de haber establecido la solidaridad que existe entre la craneoscópia y la organología, el autor da la descripcion minuciosa de la cabeza de una joven india, cuyo desarrollo es de casi un tercio mas considerable que el de un cráneo ordinario, y por otra parte tan extrañamente deformada, que es imposible formarse de ella una idea exacta, si no se tiene á la vista el modelo que el Sr. Souty ha presentado á la Academia. No sé, dice el autor, á que resultados se llegaria interpretando las señales de esta cabeza segun las reglas frenológicas; pero lo cierto es que todos los craneóscopos decidirian que hay en esta desgraciada joven inclinaciones anormales, idiotismo, y diversas monomanias: dirán unanimemente que debia ponerse en la clase de estos infelices cretines del Valais, heces de la especie humana, reducidos á lo condicion moral de los brutos, etc. Raciocinarian conforme á sus principios y se engañarian completamente, como lo prueba la historia de esta joven india. El Dr. Souty la ha observado muchos meses: empleada en los trabajos del go-

bierno de la casa, los desempeñaba muy bien, y no se la notaba menos inteligencia que á sus compañeras, ni gustos particulares, ni la menor señal de locura, etc. El autor termina probando á Spurzheim que este hecho está en contradiccion directa con todos sus principios, porque demuestra segun él, una de estas dos proposiciones.

1.° Que la integridad de las facultades morales é intelectuales, puede subsistir con un cerebro monstruoso.

2.° Que el cráneo puede ser monstruoso sin que participe el cerebro de su deformacion.»

XVI.

SOBRE EL CAPÍTULO DIEZ Y SIETE.

Respondeo dicendum, quòd Plato (ita refert Arist. lib. 1. de Anima tex. 90. tom. 2.) posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundùm organa distinctas, (al. distincta) quibus diversa opera vitæ attribuebat, dicens, vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.

Quam quidem opinionem, Arist. reprobat in lib. 3. de Anima (tex. 11. et seq. tom. 2.) quantùm ad illas animæ partes, quæ corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc, quòd in animalibus, quæ decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus, et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animæ, tanquam per essentiam diversa, diversis partibus corporis distributa essent: sed de intellectiva, sub dubio videtur relinquere, utrum

sit separata ab aliis partibus animæ solùm ratione, an etiam loco.

Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur, quòd anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile á diversis motoribus moveatur, præcipue secundùm diversas partes.

Sed, si ponamus animam corpori uniri, sicut formam, omnino impossibile videtur, plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primò quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cujus essent animæ plures: nihil enim est simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quòd sit ens, et quòd sit una: et ideo ea, quæ denominantur á diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut *homo albus*. Si igitur homo ab alia forma haberet, quòd sit vivum, scilicet, ab anima vegetabili; et ab alia forma, quòd sit animal, scilicet, ab anima sensibili; et ab alia, quòd sit homo, scilicet, ab anima rationali, sequeretur, quòd homo non esset unum simpliciter. . . . .

. . . .

. . . Tertiò, apparet hoc esse impossibile per hoc, quòd una operatio animæ, cum fuerit intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.

Sic ergo dicendum, quòd eadem numero est anima in homine sensitiva, et intellectiva, et nutritiva.

Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum, et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formæ differre ab invicem secundùm perfectius, et minùs perfectum. Sicut in rerum ordine, animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis: et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Arist. in 8. Metaph. (tex. 10. to. 5.) assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundùm additionem vel substractionem unitatis. Et in 2. de Anima. (tex. 30.

et 31. tom. 2.) comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam: sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur: ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal; sed per unam et eandem.

PASAGE DEL P. RAÚLICA.

El siguiente pasage del ilustre autor de *La Razon filosófica y la Razon católica*, reasume y compendia las ventajas y solidez científica de la teoría de santo Tomás sobre la unidad sustancial del hombre y la de su principio vital, en contraposicion á los inconvenientes de la teoría cartesiana. Las palabras que vamos á trascribir del eminente orador siciliano, pueden considerarse como un verdadero comentario de los pasages del santo Doctor, citados en este capítulo y en algunos anteriores.

«Todo cuanto existe en el universo no es mas que espíritu ó materia, ó materia y espíritu unidos juntamente. Los espíritus aislados, Dios, los Angeles; la materia, los cuerpos aislados, todos los seres sensibles y materiales de la naturaleza; la materia unida al espíritu, el hombre. Y como los estremos no son bien conocidos sino en el ser que los reune en su conjunto, y como en el hombre se encuentran unidos el espíritu y la materia, la materia y el espíritu no pueden ser bien conocidos sino en el hombre, y por esto mismo la primera cuestion que debe proponerse á si misma la filosofía verdadera es esta: *¿Qué es el hombre?*

Hay dos especies de *compuestos:* el compuesto *artificial*, accidental, que no es sino moral é impropiamente *uno*: asi como es *uno* un edificio, un monton de trigo, una armada; y el compuesto natural, *sustancial*, el solo que es *uno* de una manera propia y real; asi como es *uno* un arbol, un bruto, un hombre.

Vamos pues á la cuestion *¿Qué es el hombre?* El género humano entero ha respondido: El hombre es un compuesto, no artificial, ni accidental, sino sustancial del espíritu y la materia, del alma y del cuerpo; de manera que estas dos sustancias no forman en el hombre sino un solo compuesto, un solo individuo, una sola persona.

¿Quereis convenceros de que el género humano ha visto siempre esto en el hombre? Escuchad el lenguaje de todos los hombres, de todos los pueblos, de todos los tiempos. No se dice nunca ni en ninguna parte: El espíritu de Pedro piensa, su boca habla, sus piés andan, sus manos trabajan; sino que se dice: Pedro piensa, Pedro habla, Pedro anda, Pedro trabaja. Es decir, que el género humano entero, en su lógica natural, no ha mirado las acciones del hombre como movimientos del cuerpo solo sin el espíritu, ni como operaciones del espíritu solo sin el cuerpo; sino como operaciones del alma unida sustancialmente al cuerpo, ó del cuerpo animado; como operaciones propias de todo el hombre, de todo el compuesto, del *supuesto*, del *conjunto* entero. Esto es lo que la filosofía cristiana ha esplicado por estas sencillas y profundas fórmulas: «Las acciones son de los supuestos: Las acciones son del conjunto: *Actiones sunt suppositorum. Actiones sunt conjuncti*.

Pero la razon filosófica, que ha querido marchar sola, no teniendo en cuenta el lenguaje de la humanidad, y el sentido comun, que es el lenguaje de la naturaleza y de la verdad, ha respondido de una manera distinta á esta gran pregunta: *¿Qué es el hombre?* Ha respondido que este compuesto de alma y cuerpo, no es *uno* sino de una manera *moral, impropia y accidental*. Para Platon, el hombre no es mas que un espíritu que tiene por apéndice el cuerpo. *Aiebant*, dice Ciceron hablando de los platónicos, *appen-*

dicens animi esse corpus; lo que un filósofo católico de nuestros dias ha repetido con mas gracia y elegancia, pero nó con mas verdad, diciendo: «El hombre es una inteligencia servida por órganos.» Estas definiciones valen tanto la una como la otra: las dos son radicalmente falsas. Para Platon, y posteriormente para Descartes, el alma no está unida al cuerpo del hombre sino como el *motor* está unido á la cosa *movida*, como el *barquero* á su *barquilla*; union, como veis, hermanos mios, la mas efímera, la mas accidental, la mas vana que se puede imaginar; porque el *principal* y el *apéndice*, el *señor* y el *criado*, el *motor* y lo *movido*, el *barquero* y su *barquilla*, no son *uno*, sino *dos;* lo que con relacion al hombre es completamente falso, estando el cuerpo y el alma unidos en el hombre de una manera sustancial.»

XVII.

SOBRE EL CAPÍTULO VEINTE Y UNO.

Respondeo dicendum, quòd quorumdam antiquorum Philosophorum error fuit, quòd Deus esset de essentia omnium rerum. Ponebant enim omnia esse unum simpliciter, et non differre nisi forte secundùm sensum, vel æstimationem, ut Parmenides dixit. Et illos etiam antiquos Philosophos secuti sunt quidam moderni, ut David de Dinando: divisit enim res in partes tres, in corpora, animas, et substantias æternas separatas. Et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit *hylen,* (al. *yle:)* primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animæ, dixit *noym* vel mentem (al. *noun:)* primum autem indivisibile in substantiis æternis, dixit Deum. Et hæc tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur, esse omnia per essentiam unum.

Veruntamen hæc positio, et sensui contradicit, et á Philosophis sufficienter improbata est.

Alii vero minus errantes dixerunt, Deum esse non quidem essentiam omnium, sed substantiarum intellectivarum, considerantes similitudinem operationis, et dignitatem intellectûs, et immaterialitatem ejus. Qui error ortum habere potuit ex opinione Anaxagoræ, qui posuit intellectum moventem (al. moventis) omnia; et fulcimentum habere potuit ex auctoritate Genesis I. inductà, male intellectà. Sed hoc etiam fidei contrariatur, et Philosophorum dictis, qui substantias intellectuales in diversis ordinibus constituunt, et intellectum humanum ultimum in ordine omnium intellectualium: inter quos primum ponunt intellectum divinum. Et hunc quidem esse omnino immobilem, et fides tenet, et ratio demonstrat. Anima autem humana aliquo modo variabilis est: scilicet, secundùm virtutem et vitium, et scientiam et ignorantiam. Horum autem omnium errorum et similium unum videtur esse principium et fundamentum, quo destructo nihil probabilitatis remanet. Plures enim antiquorum ex intentionibus intellectis judicium rerum naturalium sumere volunt: unde quæcumque inveniuntur convenire in aliqua intentione intellectà, voluerunt quòd communicarent in una re. Et inde ortus est error Parmenidis et Melissi, qui videntes ens prædicari de omnibus, locuti sunt de ente, sicut de una quadam re, ostendentes, ens esse unum, et non multa. . . . .

. . . .

. . . .

Ex hoc etiam procedunt plures rationes Avicebronis in libro *Fontis vitæ*, qui semper unitatem materiæ venatur ex æquali communitate prædicationis. Ex hoc etiam derivatur opinio, quæ dicit, unam essentiam generis esse in omnibus speciebus, re, non tantùm secundùm rationem.

Sed hoc fundamentum est valde debile. Non enim oportet, quòd si hoc est homo, et illud homo, eadem sit humanitas numero utriusque, (sicut in duobus albis non est eadem albedo numero) sed quòd hoc similetur illi in hoc quòd habet humanitatem, sicut illud: unde intellectus recipiens humanitatem, non secundùm quòd

est hujus, sed ut est humanitas, formal intentionem communem omnibus. Et ita etiam non est necessarium, si in anima est natura intellectualis, et in Deo, quòd sit eadem intellectualitas utriusque per essentiam; per quam eandem essentiam utrumque dicatur ens.

Ex his etiam patet, animam non esse de substantia Dei. Ostensum est enim supra, divinam substantiam esse æternam, nec aliquid ejus de novo incipire: animæ autem humanæ non fuerunt ante corpora, ut ostensum est: non igitur anima potest esse de substantia divina.

Præterea: Omne illud, ex quo fit aliquid, est in potentia ad id, quod fit ex eo. Substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid, cum sit purus actus, ut supra ostensum est: impossibile est igitur quòd ex substantia Dei fiat anima, vel quodcumque aliud.

Adhuc: Illud ex quo fit aliud, aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, ut supra probatum est: impossibile est igitur quód ex eo aliquid fieri possit.

Ampliùs: In anima manifestè apparet variatio secundùm scientiam et virtutem, et eorum opposita: Deus autem est omnino invariabilis, et per se, et per accidens: non igitur anima potest esse de divina substantia.

Item: Supra ostensum est, quòd Deus est actus purus, in quo nulla potentialitas invenitur: in anima autem humana invenitur et potentia et actus; est enim in ea intellectus possibilis, qui est potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, ut ex supra dictis patet: non est igitur anima humana de natura divina.

Item: Cum substantia divina sit omnino impartibilis, non potest aliquid substantiæ ejus esse anima, nisi sit tota substantia ejus. Substantiam autem divinam est impossibile esse nisi unam, ut supra ostensum est: sequitur igitur quòd omnium hominum sit tantùm anima una quantùm ad intellectum, et hoc supra improbatum est: non est igitur anima de substantia divina.

ÍNDICE DEL TOMO SEGUNDO.

LIBRO TERCERO.

COSMOLOGIA.

CAPÍTULO PRIMERO.

DISTINCION REAL ENTRE EL MUNDO Y DIOS.

CAPÍTULO SEGUNDO.

UNIVERSALIDAD DEL PANTEISMO, Ó RESEÑA HISTÓRICA DE ESTE SISTEMA: EL PANTEISMO EN LA ANTIGÜEDAD.

CAPÍTULO TERCERO.

CONTINUACION: EL PANTEISMO EN LA EDAD MEDIA.

CAPÍTULO CUARTO.

EL PANTEISMO EN LOS TIEMPOS MODERNOS.

CAPÍTULO QUINTO.

LA CREACION.

CAPÍTULO SESTO.

LA CREACION SEGUN COUSIN.

CAPÍTULO SÉPTIMO.

EXISTENCIA DE LA CREACION.

CAPÍTULO OCTAVO.

LIBERTAD DE LA CREACION.

CAPÍTULO NOVENO.

OPINION DE COUSIN SOBRE LA NECESIDAD DE LA CREACION.

CAPÍTULO DIEZ.

EL OPTIMISMO.

CAPÍTULO ONCE.

EL OPTIMISMO Y LA TEORÍA DE SANTO TOMÁS.

CAPÍTULO DOCE.

OPINION DE MARET SOBRE EL OPTIMISMO.

CAPÍTULO TRECE.

SANTO TOMÁS, LA COSMOGONÍA MOSÁICA Y LA GEOLOGÍA MODERNA.

LIBRO CUARTO.

PSICOLOGIA.

CAPÍTULO PRIMERO.

CAPÍTULO SEGUNDO.

CAPÍTULO TERCERO.

INMATERIALIDAD Y SIMPLICIDAD DEL ALMA RACIONAL.

CAPÍTULO CUARTO.

CONTINUACION: INMATERIALIDAD ABSOLUTA DEL ALMA HUMANA.

CAPÍTULO QUINTO.

INMORTALIDAD DEL ALMA.

CAPÍTULO SESTO.

SANTO TOMÁS Y EL TRADICIONALISMO.

CAPÍTULO SÉPTIMO.

CONTINUACION: SANTO TOMÁS Y EL TRADICIONALISMO EN SUS DEDUCCIONES Y TENDENCIAS.

CAPÍTULO OCTAVO.

CONTINUACION: RESÚMEN COMPARATIVO DE LAS AFIRMACIONES Y TENDENCIAS DE LA ESCUELA TRADICIONALISTA Y LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.

CAPÍTULO NOVENO.

EL ALMA RACIONAL FORMA SUSTANCIAL DEL HOMBRE.

CAPÍTULO DIEZ.

CONTINUACION: EL ALMA RACIONAL ES PROPIAMENTE FORMA SUSTANCIAL DEL HOMBRE.

CAPÍTULO TRECE.

SI EL ALMA EXISTE EN ALGUN LUGAR DETERMINADO DEL CUERPO.

CAPÍTULO CATORCE.

LA FRENOLOGIA Y SANTO TOMÁS.

CAPÍTULO QUINCE.

CONTINÚA EL EXÁMEN DE LA FRENOLOGIA EN SUS RELACIONES CON LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.

CAPÍTULO DIEZ Y SEIS.

SI ES POSIBLE LA FRENOLOGIA EN LA FILOSOFIA DE SANTO TOMÁS.

CAPÍTULO DIEZ Y SIETE.

UNIDAD DEL PRINCIPIO VITAL DEL HOMBRE.

CAPÍTULO DIEZ Y OCHO.

LA TEORIA DE STAHL Y LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.

CAPÍTULO DIEZ Y NUEVE.

EL VITALISMO Y LA DOCTRINA PSICOLÓGICA DE SANTO TOMÁS.

CAPÍTULO VEINTE.

EL VITALISMO MODERNO Y EL ANIMISMO DE SANTO TOMÁS.

ÍNDICE DE LAS NOTAS.

LIBRO TERCERO.

LIBRO CUARTO.